This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06819277 6

RELIGIONSPHILOSOPHIE.

RELIGIONSPHILOSOPHIE.

(Höffding)

5346

RELIGIONSPHILOSOPHIE.

VON

DR. HARALD HÖFFDING,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN KOPENHAGEN.

UNTER MITWIRKUNG DES VERFASSERS AUS DEM DÄNISCHEN ÜBERSETZT

VON

F. BENDIXEN.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1901.

EPB

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
251431
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1902 L

Alte dubitat, qui altius credit.

Inhalt.

Seite

I. Aufgabe und Verfahren 1

II. Erkenntnistheoretische Religionsphilosophie 13

A. Verständnis 13

a) Kausalerklärung 16

b) Die Welt des Raumes 37

c) Der Zeitlauf 47

B. Abschließende Gedanken 51

C. Gedanke und Bild 63

III. Psychologische Religionsphilosophie 85

A. Religiöse Erfahrung und religiöser Glaube 87

a) Religiöse Erfahrung 87

b) Religiöser Glaube 104

B. Die Entwickelung religiöser Vorstellungen 122

a) Religion als Trieb 122

b) Polytheismus und Monotheismus 130

c) Die religiöse Erfahrung und die Überlieferung . . 150

d) Der wissenschaftliche Abschluß der Religionspsychologie 170

C. Dogmen und Symbole 178

D. Der Satz von der Erhaltung des Wertes 193

a) Nähere Bestimmung des Satzes von der Erhaltung des Wertes und des Verhältnisses desselben zur Erfahrung 195

b) Psychologisch-geschichtliche Erörterung des Satzes von der Erhaltung des Wertes 205

c) Allgemeine philosophische Erörterung des Satzes von der Erhaltung des Wertes 219

E. Das Persönlichkeitsprinzip 250

a) Die Bedeutung und Berechtigung des Persönlichkeitsprinzipes 250

b) Hauptgruppen persönlicher Verschiedenheiten . . 254

c) Buddha und Jesus 270

Seite

d) Ist das Persönlichkeitsprinzip ein Prinzip des Wachstums oder ein Prinzip der Auflösung . . 279
e) Laien und Gelehrte 284

IV. Ethische Religionsphilosophie 290

A. Religion als Grundlage der Ethik 290
B. Die Religion als eine Form geistiger Kultur 298
a) Psychologische Betrachtung 300
b) Soziologische Betrachtung 316
C. Das Urchristentum und das moderne Christentum . . . 324
D. Wir leben von Wirklichkeiten 336

Noten 348

I.

Aufgabe und Verfahren.

Οὐκ ἔστι λύειν ἀγνοοῦντα τὸν δεσμόν.
Aristoteles.

(Ohne das Band zu kennen, kann man es nicht lösen.)

1. Unter Religionsphilosophie könnte man entweder ein Denken verstehen, das aus Religion entspringt und auf Religion baut, oder auch ein Denken, das Religion zum Gegenstande hat. Hier ist das Wort in der zweiten Bedeutung zu nehmen. Das Denken, das aus Religion entspringt und in ihrem Sinne konstruiert, gehört mit zum Gegenstande der Religionsphilosophie und darf nicht selbst Religionsphilosophie genannt werden.

Bei dem Worte „Religion" denken wir zunächst an einen psychischen Zustand, in welchem Gefühl und Bedürfnis, Furcht und Hoffnung, Begeisterung und Hingebung eine gröfsere Rolle spielen, als Nachdenken und Forschen, und in welchem Anschauung und Bild gröfsere Herrschaft haben als Untersuchung und Reflexion. Allerdings wird im religiösen Leben immer wieder ein unwillkürliches Bedürfnis entstehen, sich seinen Zustand und dessen Inhalt, — den Wert seiner Motive und die Gültigkeit seiner Gedanken auseinanderzulegen. Das so entstandene religiöse Denken stellt aber das religiöse Problem nicht auf entscheidende Weise. Seine Probleme erheben sich innerhalb der Religion, die Religion selbst wird aber kein Problem. Noch ist kein anderer Ausgangspunkt bekannt, als eben die

Religion; jedenfalls sind im Vergleich mit der Religion selbst andre Ausgangspunkte so untergeordnet, dafs sie keine entscheidende Bedeutung erhalten. Dieser Art ist das religiöse Denken zu solchen Zeiten, wo die Religion auf dem geistigen Gebiete alles gilt. Das sind die klassischen Zeiten der Religion, teils die grofsen Anfangszeiten, wo sie mit der ganzen Gewalt der Ursprünglichkeit alle Kraft und alles Interesse an sich zieht, teils die grofsen Organisationszeiten, wo alle vorhandene Kultur zum Gehorsam gegen die höchsten religiösen Ideen gestaltet oder gebeugt ist. Zu solchen klassischen Zeiten herrscht grofse Einheit oder wenigstens grofse Harmonie auf dem Gebiete des geistigen Lebens. Eine solche klassische Zeit hatte das Christentum während der Zeit der urchristlichen Gemeinde und später während der grofsen Organisationsperiode in der Blüte des Mittelalters. Ein religiöses Problem bildet sich erst dann, wenn andere Seiten des Geisteslebens — Wissenschaft und Kunst, Moral und soziales Leben — sich zu befreien und mit der Forderung auf selbständigen Wert aufzutreten beginnen. Sie schätzen dann die Religion von ihren Gesichtspunkten aus und nach ihren Mafsstäben, während die Religion zu ihren klassischen Zeiten sie entweder gar nicht beachtete — wie zu den Anfangszeiten, — oder sie — wie zu den Organisationszeiten — von ihrem Gesichtspunkt aus und nach ihrem Mafsstabe abschätzte, so dafs es fraglich wurde, ob diese beiden verschiedenen Schätzungen sich in innere Harmonie bringen liefsen. — Es müssen bestimmte geschichtliche Bedingungen vorhanden sein, damit das religiöse Problem auf entscheidende Weise gestellt werden kann. Wenn man so will, sind es nur die unglücklichen Zeiten, die ein religiöses Problem existieren lassen. Dieses Problem ist ja die Äufserung einer geistigen Disharmonie. Die verschiedenen Elemente des Geisteslebens arbeiten nicht mehr auf so geschlossene Weise wie vorher zusammen; sie führen nach verschiedenen Richtungen, unter denen schliefslich vielleicht die Wahl zu treffen ist. Dann ist aber auch sowohl die Notwendigkeit als die Möglichkeit einer Untersuchung gegeben.

Dafs die Religion zum Problem gemacht wird, mag vielen Menschen anstöfsig sein. Das Denken, ist es erst einmal erwacht, mufs aber das Recht haben, alles zu untersuchen, und nur das Denken selbst kann sich die Grenzen

ziehen. Wer sollte dies sonst wohl thun? Wer kein Problem bemerkt, hat natürlich keinen Grund zum Denken; ein solcher hat aber auch keinen Grund, andre am Denken zu verhindern. Wer seinen geistigen Zufluchtsort zu verlieren fürchtet, der bleibe fern. Niemand will den Armen seines einzigen Lammes berauben — dann darf der Arme aber auch nicht ohne Not die Heerstrafse zum Treiben benutzen und verlangen, der Verkehr solle seinetwegen stocken. Übrigens zeigt die Erfahrung, dafs es vielmehr die Widder als die Lämmer sind, die zu rechter und besonders zu unrechter Zeit mit lauter Stimme kundthun, dafs sie ein Ärgernis nehmen. Es sind nicht so sehr die wirklich geistlich Armen, als die starren und polternden Dogmatiker, die ein grofses Geschrei erheben, wenn die freie Forschung das Recht verlangt, sich auf dem religiösen wie auf jedem anderen Gebiete zu regen.

Die Untersuchung, die ich hier anzustellen beabsichtige, wendet sich weder an die Fertigen noch an die Ängstlichen. Die Fertigen sind in allen Lagern zu finden, nicht zum wenigsten unter den sogenannten „Freidenkern“ — eine Klasse von Menschen, die sich, ebenso wie in Linnés System „die Würmer“, nur durch negative Prädikate charakterisieren läfst, weil sie so viele verschiedene Formen umfassen soll. Die Fertigen haben eine bestimmte negative oder positive Lösung des religiösen Problems vorrätig und haben deswegen den Sinn für weiteres Nachdenken über dasselbe verloren. Die Ängstlichen wagen nicht, darüber nachzudenken. — Dagegen wendet die Untersuchung sich an die Werdenden. „Ein Werdender wird immer dankbar sein“ — in welcher Richtung sein Werden auch gehen möge.

Die Philosophie ist bekanntlich an Ideen, Gesichtspunkten und Erörterungen reicher als an definitiven Resultaten, und der Philosoph wäre oft übel daran, hätte er nicht den Glauben, dafs das unablässige Streben nach Wahrheit zu den höchsten geistigen Werten gehört, deren Behauptung die Aufgabe aller wahren Religion ist. Selbst wenn wir aus einer religionsphilosophischen Untersuchung sonst nichts lernen können, sind wir doch vielleicht im stande, etwas über die Ursachen des um religiöse Fragen geführten Streites und über die Bedeutung dieses Streites für die Entwickelung des geistigen Lebens zu lernen. Und sollte das religiöse

Problem unlösbar sein, so könnten wir vielleicht erfahren, weshalb es unlösbar ist.

2. Die Religionsphilosophie darf von keinem fertigen philosophischen System ausgehen. In gewissem Sinne mufs alles Denken systematisch sein, denn „System" bedeutet wörtlich „was zusammen steht", und es wird ja an unsere Gedanken die unerbittliche Forderung gestellt, dafs sie miteinander müssen „zusammen stehen" können. Innerer Zusammenhang und innere Konsequenz sind auf allen Gebieten das letzte Merkmal der Wahrheit und müssen deshalb auch auf dem religionsphilosophischen Gebiete verlangt werden. Die religionsphilosophische Arbeit wird aber da am ergiebigsten sein, wo die Religion und ihre Erscheinungen nicht mit einer bereits abgeschlossenen philosophischen Auffassung in Beziehung gebracht werden, sondern ihre Beleuchtung von einem Philosophieren erhalten, das sich gerade mit der Untersuchung beschäftigt, ob ein Abschlufs überhaupt möglich ist. Die Aufgabe ist die, das Verhältnis der Religion zum Geistesleben zu erörtern. Religion ist selbst eine Art oder Form des geistigen Lebens, und ihre rechte Schätzung erhält sie erst, wenn sie in ihrer Beziehung zu anderen Arten oder Formen betrachtet wird. Der Mafsstab, der somit an die Religion angelegt wird, ist kein fremder. Denn eine Dienstbarkeit gibt es, der sich keine geistige Macht — unter wie grofsen Namen sie auch auftreten möchte — zu entziehen vermag: alle geistigen Mächte sollen der tiefen und reichen Entwickelung des geistigen Lebens dienen. Die religionsphilosophische Aufgabe wird daher vor allen Dingen darauf ausgehen, Mittel zu finden, um zu untersuchen, inwiefern die Religion unter den Bedingungen unsrer geistigen Kultur andauernd solche Dienste zu leisten vermag. Zur Lösung oder besser Behandlung dieser Aufgabe kann die Religionsphilosophie sich mit keinen anderen Voraussetzungen einstellen als solchen, wie jede andere Wissenschaft sie zur Behandlung ihres Stoffes mitbringt. Sehr oft wird sie gewifs zu der Erklärung gezwungen werden, dafs es Fragen gibt, die sich nicht beantworten lassen, weil die Verhältnisse auf dem geistigen Gebiete verwickelter und verschiedenartiger sind, als positive und negative Dogmatiker glauben. Darum ist die Erörterung der Probleme aber doch nicht ohne Bedeutung. Die bewufste Einsicht in die Unmöglichkeit der Lösung (docta

ignorantia) fordert natürlich ja zur Untersuchung auf, ob es denn so durchaus notwendig ist, eine Lösung zu finden. Überdies wird der Blick geschärft werden für die besonderen Verhältnisse, unter denen unsere geistige Kultur lebt, die aber wahrscheinlich kein fortdauerndes Bestehen haben werden, ebensowenig wie sie schon jetzt auf alle Persönlichkeiten gleich grofsen Einflufs üben.

Eine religionsphilosophische Untersuchung wird am zweckmäfsigsten so anzulegen sein, dafs sie in einen erkenntnistheoretischen, einen psychologischen und einen ethischen Teil zerlegt wird.

Zu ihren klassischen Zeiten befriedigt die Religion alle geistigen Bedürfnisse, auch den Erkenntnisdrang des Menschen. Religiöse Ideen enthalten dann für den Menschen die Erklärung des Daseins in seiner Gesamtheit und in seinen einzelnen Teilen. Hat sich aber eine selbständige Wissenschaft entwickelt, so tritt eine andere Art des Verständnisses oder der Erklärung auf als die religiöse, und es wird nun die Frage, ob diese beiden Arten sich vereinen lassen. Möglicherweise könnte es sich so verhalten, dafs die neue, wissenschaftliche Erklärungsweise immer mehr die religiöse Erklärung ablöst, was die Einzelheiten betrifft, dafs sie sich aber nicht auf das Dasein als Totalität betrachtet, — darauf, was man die „ersten" oder die „letzten" Fragen zu nennen pflegt — anwenden läfst. Es ist dann zu untersuchen, in wiefern die Religion im stande ist, die Rätsel zu lösen, welche die Wissenschaft nicht zu lösen vermag. Sollte es sich dann erweisen, dafs religiöse Vorstellungen, weder was das Ganze noch das Einzelne betrifft, zu etwas verhelfen können, das mit Recht ein Verständnis oder eine Erklärung zu nennen wäre, so mufs die Frage aufgeworfen werden, welche Bedeutung diese Vorstellungen denn besitzen können.

Letztere Frage führt aus der erkenntnistheoretischen Religionsphilosophie zur psychologischen. Denn haben die religiösen Vorstellungen keinen Erkenntniswert mehr, so mufs der Wert, den sie möglicherweise besitzen, darin bestehen, dafs sie andre Seiten des Seelenlebens als die intellektuelle zum Ausdruck bringen. Es ist dann eine Beschreibung des religiösen Seelenlebens, besonders der Beziehung der Vorstellungen zu religiöser Erfahrung und religiösem Gefühl, zu versuchen. Hierdurch wird es sich erweisen, dafs die Religion in ihrem innersten Wesen nicht

mit dem Verständnisse, wohl aber mit der Schätzung des Daseins zu schaffen hat, und daſs die religiösen Vorstellungen das Verhältnis ausdrücken, in welchem das faktische Dasein, so wie wir es kennen, zu dem steht, was für uns dem Leben seinen höchsten Wert verleiht. Der Kern der Religion ist — der Hypothese gemäſs, zu der wir bewogen werden — ein Glaube an die Erhaltung des Wertes in der Welt. Dieser Glaube tritt in groſsen, anschaulichen Bildern in den Völkerreligionen, namentlich den höchsten derselben, hervor. Auch bei solchen Menschen, die auſserhalb jeglicher Völkerreligion stehen, wird sich ein derartiger Glaube regen können, selbst wenn er hier nicht in bestimmter Gestalt ausgeformt wird.

Der Übergang aus der psychologischen Religionsphilosophie zur ethischen wird auf natürliche Weise dadurch motiviert, daſs die Frage entsteht, welchen ethischen Wert es hat, daſs an die Erhaltung des Wertes geglaubt wird. Die Ethik bezieht sich auf Erzeugung von Werten, und es läſst sich die Möglichkeit nicht abweisen, daſs das Arbeiten an der Erzeugung von Werten weder Zeit noch Kraft übrig bleiben läſst, um in dem Gedanken an deren Erhaltung zu leben. Die ethische Religionsphilosophie bildet eine Parallele der erkenntnistheoretischen. Zu ihren klassischen Zeiten bestimmt die Religion direkt und indirekt die Schätzung aller Handlungen und aller Lebensverhältnisse. Das religiöse Problem erhebt sich an diesem Punkte, wenn sich eine selbständige Ethik entwickelt hat, die auf ihrem eignen Wege Begründung und Motivierung der Schätzung der menschlichen Handlungen sucht. Und an diesem Punkte wird das Problem auf die schärfste und eindringlichste Weise gestellt, denn der schlieſsliche Maſsstab der Beurteilung der Religion muſs aus dem ethischen Gebiete stammen, wo der letzte Abschluſs der geistigen Rechnung stattfindet.

Innerhalb des hier angegebenen Rahmens werden wir für alle wesentlichen Seiten des religiösen Problems Raum finden können. Ich werde dieses Problem behandeln nicht nur mit dem durch einen groſsen und umfassenden Stoff erregten intellektuellen Interesse, sondern auch in der Stimmung, die durch das Bewuſstsein entsteht, daſs ich eine geistige Lebensform vor mir habe, in welche das Menschengeschlecht Jahrtausende hindurch einige seiner tiefsten und innigsten Erfahrungen niedergelegt hat.

3. Bevor wir uns auf die einzelnen Teile der Religions-

philosophie einlassen, wird es zweckmäfsig sein, den Inhalt des religiösen Problems ein wenig näher zu charakterisieren.

In der protestantischen Welt ist es ziemlich allgemein anerkannt, dafs Wissen und Glauben voneinander zu unterscheiden sind. Die katholische Kirche erkennt diese Distinktion nicht in ihrem vollen Umfange an, weshalb sie auf dem intellektuellen Gebiete auch kein religiöses Problem anerkennt. Sie behauptet, Gottes Dasein lasse sich auf den von Thomas Aquinas mit Aristoteles' Hilfe angegebenen Wegen beweisen, und hat die Annahme, dafs diese Beweise genügen, sogar für eine Glaubenssache erklärt. Die Tradition aus der grofsen Zeit des Mittelalters, da „man nicht zweifelte und deshalb der Wahrheit näher war" (um einen Satz aus einer neueren Biographie des Thomas Aquinas zu gebrauchen), wird noch stets in Ehren gehalten[1]), und es wird nicht zugegeben, dafs im geistigen Leben wirklich eine Disharmonie eingetreten ist. Die Distinktion zwischen Wissen und Glauben gesteht, dafs eine solche Disharmonie vorhanden ist — dafs die Einheit des Geisteslebens eine Unterbrechung erlitten hat. Ist diese Distinktion nun selbst nur eine Station des Weges, auf dem die Entwickelung zur Ausscheidung aller Religion aus dem Geistesleben führt, weil nur, was zu den anderen Elementen des Lebens in ein harmonisches Verhältnis zu treten vermag, fortdauernd bestehen kann? — Man möge nun annehmen, dafs nur die klassische Zeit der Religion, oder auch, dafs ihre Zeit überhaupt vorbei sei, so läfst sich die Frage nicht verdrängen, ob durch den eingetretenen Auflösungsprozefs geistiger Wert verloren geht, oder ob sich für die verlorene Einheit und Geschlossenheit des Geisteslebens Ersatz nachweisen läfst. Schon diese Frage zeigt, dafs die Frage von der Erhaltung des Wertes eine wesentliche Seite des religiösen Problems ist, welcher Lösung desselben man auch zuneigen möge. Nicht zum wenigsten von dieser Seite hat die Philosophie der letzten anderthalb Jahrhunderte (seit Rousseau, Lessing und Kant) das religiöse Problem behandelt. Sowohl Romantiker als Positivisten haben dieser Seite desselben ihre Aufmerksamkeit zu teil werden lassen[2]). — Wohl zu beachten ist, dafs selbst wenn sich nachweisen liefse, es ginge durch die Auflösung der Religion keine geistige Energie verloren, damit doch nicht gesagt wäre,

dafs die Energie unter den neuen Verhältnissen ebenso wertvolle Verwendung fände als zu den klassischen Zeiten der Religion. Auf dem geistigen ebensowenig als auf dem materiellen Gebiete ist die Erhaltung der Energie ohne weiteres dasselbe wie die Erhaltung des Wertes. Die Energie kann fortdauern, ohne dafs der Wert bestehen bleibt, während das Umgekehrte nicht wohl denkbar ist, da Energie an und für sich eine Bedingung für die Erhaltung und Entwickelung des Wertvollen sein wird. Viele Freidenker gehen ohne weiteres davon aus, dafs das menschliche Leben sich kräftiger und reicher gestalten werde, wenn die Religion wegfalle, — welche Ansicht doch keine selbstverständliche ist und auf der Voraussetzung beruht, es seien psychische Äquivalente vorhanden, — Äquivalente sowohl bezüglich des Wertes als der Energie. Es wird dann die Aufgabe sein, diese Äquivalente nachzuweisen und somit die Erhaltung des Wertes darzuthun. Es ist aber eine grofse Frage und eine wesentliche Seite des religiösen Problems, ob sich derartige Äquivalente nachweisen lassen. — Übrigens wird das Problem von der Erhaltung des Wertes auch innerhalb der Kirche entstehen, denn die Religion und das religiöse Leben erleiden fortwährend Veränderungen; und es erhebt sich die Frage, ob die Werte aus den klassischen Zeiten der Religion aus diesen Veränderungen unversehrt hervorgegangen sind, ob z. B. das Urchristentum, sowohl was den Wert als die Energie betrifft, sich im heutigen Christentum erhalten hat. Seine schärfste Form erreichte dieses Problem in der Behauptung: „das neutestamentliche Christentum existiert nicht".

Das religiöse Problem betrifft aber nicht blofs die Erhaltung des Wertes in der menschlichen Welt. Dasselbe stellt nicht nur eine psychologische, sondern auch eine kosmologische Frage, nämlich die Frage nach dem Verhältnisse dessen, was dem Menschen als das höchste Wertvolle erscheint, zum gesamten Dasein. Gibt es einen Zusammenhang der Werte mit den Gesetzen und den Kräften des Daseins? Sind schliefslich vielleicht sogar diese Gesetze und Kräfte durch die höchsten Werte bestimmt? Oder können wir dem Wertbegriffe über das Gebiet des menschlichen Lebens hinaus vielleicht gar keine Gültigkeit beilegen?

Die Hypothese, deren Begründung wir später (in der psychologischen Religionsphilosophie) versuchen werden, geht

darauf aus, dafs der Satz von der Erhaltung des Wertes das eigentliche religiöse Axiom ist, das in den verschiedenen Religionen und auf den verschiedenen religiösen Standpunkten auf verschiedene Weise ausgedrückt wird. Das religiöse Problem betrifft also die Frage, in wiefern anzunehmen ist, dafs dieses Axiom wirklich Gültigkeit besitzt. Und zugleich wird dieses Axiom — sofern es den Grundgedanken aller Religion ausdrückt — sich als Mafsstab für die Konsequenz und die Bedeutung der einzelnen Religion oder des einzelnen religiösen Standpunktes gebrauchen lassen. Schliefslich wird sich das Verhältnis zwischen Ethik und Religion — wie bereits bemerkt — mittels dieses Axioms auf sehr einfache Weise ausdrücken lassen: wie verhält sich der Glaube an die Erhaltung des Wertes zum Werke des Auffindens, Erzeugens und Erhaltens von Werten?

Sollte der Satz von der Erhaltung des Wertes in seiner ganzen Tragweite untersucht werden, so würde die Diskussion nie zum Abschlufs gelangen können, und es würde überdies bald an klaren Ausgangspunkten fehlen, um sie zu führen. Ich hebe deswegen sogleich die Grenzen hervor, innerhalb deren sich meine Untersuchung bewegen wird, und die man bei allem Folgenden im Gedächtnisse behalten mufs. — Wenn ich nachzuweisen versuche, dafs der genannte Satz der Grundgedanke aller Religion ist, so wird dieser Versuch darum kein mifslungener sein, weil es sich erweist, dafs keine Religion den Satz mit Klarheit und Konsequenz ausdrückt. Es wird genügen, wenn sich ein ausdrückliches Bedürfnis oder eine ausdrückliche Tendenz, an diesem Grundgedanken festzuhalten, nachweisen läfst, so dafs der Mafsstab für die Wertschätzung der Religionen in ihrer gegenseitigen Beziehung der Grad wird, in welchem sie den Satz zu äufsern und durchzuführen vermögen. — Wenn von der Erhaltung des Wertes gesprochen wird, so könnte dies so verstanden werden, als verschwinde der Wert nicht, sondern enthalte das Dasein stets Wert, dieser möge nun abnehmen oder anwachsen oder abwechselnd ab- und zunehmen. Ich fasse jedoch den Ausdruck „Erhaltung des Wertes“ in Analogie des Ausdruckes „Erhaltung der Energie“ auf, so dafs der Satz die fortwährende Erhaltung des Wertes durch alle Formveränderungen hindurch behauptet. Es wird deshalb vielleicht notwendig werden,

zwischen potentiellem und aktuellem Werte zu unterscheiden, wie man zwischen potentieller und aktueller Energie unterscheidet, und die eine Distinktion ist ebenso deutlich und ebenso berechtigt wie die andere. — Die Erhaltung des Wertes durch alle Formveränderungen hindurch und trotz des Unterschieds zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist aber doch nur ein Minimum. Es wird sich behaupten lassen, dafs die blofse Erhaltung des Wertes nicht genüge und eigentlich einen Widerspruch enthalte, da der Wert nur durch Anwachs erhalten werde, weil blofse Wiederholung abstumpfe, während anderseits Veränderung nur dann wertvoll sei, wenn sie Vergröfserung herbeiführe. Dafs eine Vergröfserung des Wertes der Erhaltung der Energie nicht widerstreitet, bedarf keines näheren Nachweises; die Wertvergröfserung setzt nur eine neue und vollkommene Anwendung der Energie, nicht aber deren Vergröfserung überhaupt, voraus. Der Einfachheit wegen begrenze ich die Untersuchung auf die Erhaltung des Wertes. Und es wird sich zugleich erweisen, dafs das religiöse Bewufstsein sich eigentlich auch hierauf beschränkt hat. Die Erhaltung des Wertes wird uns Schwierigkeiten und Aufgaben genug darbieten, selbst wenn wir uns nicht auf alles einlassen, was in der unvermeidlichen Konsequenz enthalten ist, dafs der Wert sich nur dann erhalten kann, wenn er vergröfsert wird. Vergessen dürfen wir aber nicht, dafs diese Konsequenz gegeben ist. — Endlich könnte man, wenn von der Erhaltung des Wertes die Rede ist, die Frage aufwerfen, um welchen Wert und um wie grofsen Wert es sich handelt. Auf diese Fragen lasse ich mich nur in soweit ein, als der Unterschied der verschiedenen Religionen und der verschiedenen religiösen Standpunkte wesentlich auf den verschiedenen Beantwortungen derselben, die sie geben, beruhen möchte. Es ist klar, dafs der Satz von der Erhaltung des Wertes angenommen werden kann, welche Beantwortung man auch geben mag. Die Hypothese, dafs die Erhaltung des Wertes der religiöse Grundsatz ist, wird dadurch nicht erschüttert, dafs die verschiedenen Religionen und religiösen Standpunkte mit Bezug auf die Beschaffenheit und den Umfang des Wertvollen, an dessen Erhaltung sie glauben, in hohem Grade voneinander abweichen.

Wert bezeichnet die Eigenschaft eines Dinges, dafs es eine unmittelbare Befriedigung herbeiführt oder das Mittel

für eine solche werden kann. Der Wert kann also unmittelbar oder mittelbar sein. Den unmittelbaren Wert suchen wir festzuhalten, wenn er gegeben ist, und zu erzeugen, wenn er nicht gegeben ist. Wir machen uns ihn also zum Zwecke. Daſs wir etwas zu unserem Zwecke machen, setzt umgekehrt voraus, daſs wir von dessen unmittelbarem Werte eine Erfahrung oder eine Vermutung haben. Mittelbaren Wert hat, was zur Erreichung eines Zweckes — mithin eines unmittelbaren Wertes — dient. Ein mittelbarer Wert braucht kein potentieller Wert zu sein. Denn was als Mittel dient, um etwas zu erreichen, das unmittelbaren Wert besitzt, erhält in unseren Augen selbst seinen Wert, wenn dieser auch als abgeleitet dasteht. Zwischen mittelbarem und unmittelbarem Werte finden sich alle möglichen Übergänge, und durch Motivverschiebung geht ersterer in letzteren über, so daſs jetzt als Zweck Wert erhält, was vorher nur als Mittel Wert hatte. Der potentielle Wert dagegen bezeichnet oft nur die Möglichkeit, daſs ein Ding als Mittel Wert erhält, — die Möglichkeit also eines mittelbaren Wertes. — Welche Werte auf den verschiedenen Standpunkten erfahren und deshalb anerkannt werden, das wird auf der verschiedenen Beschaffenheit dieser Standpunkte beruhen. Die Natur eines Wesens bestimmt dessen Bedürfnis, und das Bedürfnis bestimmt, was ihm wertvoll wird. Das religiöse Axiom zeigt also die Notwendigkeit, daſs der Charakter einer Religion durch die Natur und das Bedürfnis der ihr huldigenden Menschen bestimmt wird. Denn man kann nicht im Ernst an die Erhaltung von Werten glauben, die man nicht annähernd aus eigner Erfahrung kennt.

Der Philosophie Kants verdanken wir die Selbständigkeit des Wertproblems dem Erkenntnisproblem gegenüber. Er lehrte uns die Schätzung von der Erklärung unterscheiden[8]). Daſs dieser Unterschied jedoch kein völliger Gegensatz sein kann, ist daraus zu ersehen, daſs es auf den Gesetzen und Kräften des Daseins beruhen muſs, ob etwas für uns Wert erhalten kann, und ob wir das Wertvolle zu einem Zweck machen können, der sich verwirklichen läſst. Das religiöse Problem läſst sich deshalb nicht von den anderen philosophischen Problemen trennen, wenn es auch am zweckmäſsigsten für sich allein behandelt wird. Es bietet eine deutliche Analogie mit den anderen Problemen dar. Das philosophische Grundproblem betrifft die Kontinuität

des Daseins in ihrem Verhalten zu den speziellen und individuellen Daseinsformen. Und erweist sich die Hypothese, dafs der Satz von der Erhaltung des Wertes das religiöse Axiom ist, als wohlbegründet, so betrifft das religiöse Problem allerdings die Kontinuität des Daseins von einem besonderen Gesichtspunkt aus und gehört mithin unter das Grundproblem als eine besondere Form desselben [4]).

II.

Erkenntnistheoretische Religionsphilosophie.

A. Verständnis.

Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen.

Goethe.

4. Der von mir aufgestellten Vermutung, dafs der Kern der Religion der Glaube an die Erhaltung des Wertes sei, könnte es zu widerstreiten scheinen, dafs theoretische Motive für die Entwickelung religiöser Vorstellungen ja eine bedeutende Rolle gespielt haben und bei vielen Menschen jetzt noch spielen. Aufserdem bemerkte ich bereits, dafs die Religion, da sie zu ihren klassischen Zeiten für den Menschen alles ist, zu solchen Zeiten auch dessen Erkenntnisdrang befriedigt, d. h. ihm Mittel und Formen für das Verständnis und die Erklärung des Daseins gibt. Während der klassischen Zeiten der Religionen gibt es keinen selbständigen Erkenntnisdrang, ebensowenig wie besondere Mittel und Formen, um einen solchen Drang zu befriedigen. Die Sonderung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Verständnis und Schätzung tritt erst zu den kritischen Zeiten hervor, d. h. zu solchen Zeiten, wo die Religion zum Problem geworden ist. Das Durchdringen dieser Sonderung hat erst nach wiederholten gewaltigen Zusammenstöfsen der Wissenschaft mit der Religion begonnen. Nur widerstrebend hat man von religiöser Seite zu lernen angefangen, dafs es nicht Sache der Religion ist, uns ein wissenschaftliches Verständnis der Welt zu geben.

Was jetzt alle Theologen wiederholen, die Bibel solle uns keine Naturwissenschaft lehren, wollte niemand anhören, als Bruno, Galilei und Spinoza es sagten. Die Ketzerverfolgung nahm ihren Verlauf, und hinterdrein erst erblickte man die Richtigkeit dessen, was die Ketzer gesagt hatten. Auf anderen Gebieten wiederholt sich der nämliche Streit; in der Gegenwart gilt es die Selbständigkeit der Geisteswissenschaft.

Jede grofse Religion tritt in der Geschichte mit einer Weltanschauung auf, indem sie den ganzen Vorstellungskreis ihres Zeitalters auf eigentümliche Weise in sich zusammenfafst. Das Christentum z. B. stellte sich während der ersten Jahrhunderte auch durch seinen Gedankeninhalt vielen Menschen als anziehend dar. So trat Tatianos zum Christentum über, weil diese „Philosophie der Barbaren", wie er sie nannte, ihm zu erklären schien, was er vorher nicht verstanden hatte: „die Entstehung der Welt". Die alten Apologeten standen überhaupt auf dem Standpunkte, dafs das Christentum die beste Lösung des dem Denken Rätselhaften enthalte. Wenn Platon und andre griechische Philosophen ähnliche Lösungen anzudeuten schienen, so war dies nach Justinus Martyr entweder dadurch zu erklären, dafs sie von den israelitischen Propheten beeinflufst seien, oder auch dadurch, dafs das „Wort" (Logos), ehe es Fleisch ward, im Innern des Menschen erleuchtend gewirkt habe. Im Vergleich mit den früheren Religionen hatte das Christentum — was überhaupt mit den höheren Religionen den niederen gegenüber der Fall ist — einen gewissen rationellen Charakter und besonders eine Einfachheit, eine schlichte Hoheit, die auf viele Menschen, denen nur die früheren Religionen mit ihren buntfarbigen Mythologieen bekannt waren, anziehend wirken mufsten. Insoweit die in den biblischen Schriften gegebene Weltanschauung nicht ausführlich genug war, ergänzten Kirchenväter und Scholastiker sie mit Hilfe der griechischen Wissenschaft.

Wie der westlichen Menschheit das Christentum, so erscheint der östlichen Menschheit der Buddhismus nicht nur als eine grofse Religion, sondern auch als eine grofse Weltanschauung, deren Ideen einen gewissen rationellen Charakter tragen und sich ohne Kenntnis des vorausgehenden indischen Denkens nicht verstehen lassen.

Wenn von dem Gegensatze des religiösen zum wissen-

schaftlichen Verständnisse des Daseins die Rede ist, legt man den Nachdruck gewöhnlich darauf, dafs die Wissenschaft — vorzüglich auf den Gebieten der Astronomie, der Geologie und der Biologie — zu Ergebnissen geführt hat, die den überlieferten Lehren der Religion widerstreiten. Ein bedeutender Teil des Werkes der modernen Apologeten geht denn auch darauf aus, zu zeigen, dafs die überlieferten religiösen Vorstellungen mit den wirklich festgestellten wissenschaftlichen Ergebnissen vereinbar seien. Mit mehr oder weniger Glück — und mit mehr oder weniger Geschmack — bedient man sich gegen die moderne Naturwissenschaft desselben Akkommodationsprozesses, den die antiken Apologeten auf die griechische Wissenschaft anwandten. Zur Beleuchtung des religiösen Problems in seiner Totalität ist diese ganze Diskussion für und wider jedoch von geringem Interesse, es sei denn, dafs sie charakteristische Beispiele der Anpassung gibt, welche das religiöse Vorstellungsleben — wie alles Lebende — angesichts neuer Lebensverhältnisse erleidet oder zu erleiden tendiert. Die Hauptsache ist aber, dafs sich hier zwei ganz verschiedene Arten oder Typen des „Verständnisses" gegenüberstehen. Es gibt zwei Arten des Denkens und des Erklärens von Ereignissen, — zwei Arten, die voneinander so verschieden sind, dafs man, wenn mit der einen einmal begonnen worden ist, keinen Punkt wird finden können, wo es berechtigt und möglich wäre, in die andre überzugehen. Der ganze psychische Zustand ist so verschiedener Art, dafs das Wort „Verständnis" hier in der That in zwei durchaus verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Nehmen wir ein einzelnes Beispiel. Ein plötzlicher Sturm nebst hoher Springflut, die vielen Fischern auf offner See Verderben bringen, wird naturwissenschaftlich durch die Zustände der Luft und des Meeres während der vorhergehenden Tage erklärt. Die Trauerrede über die Verunglückten findet das „Verständnis" des Geschehenen aber darin, dafs Gott den Hinterbliebenen ein Zeichen geben wolle, sie sollten sich bekehren[5]). An welchem Punkte in der Reihe der Naturursachen ist dieses göttliche Eingreifen nun denkbar? Die Naturursachen bilden eine zusammenhängende Reihe, aus der sich kein Glied entfernen läfst. Unter den beiden „Verständnissen" ist eine Wahl zu treffen. Die eine Art des Verständnisses geht darauf aus, soweit möglich zusammenhängende Reihen von Gliedern zu bilden,

deren jedes für sich in der Erfahrung nachweisbar ist. Je mehr der Zustand der Luft und des Meeres im Augenblicke der Katastrophe mit deren Zuständen während der vorhergehenden Tage in zusammenhängende Reihenfolge gebracht ist, um so leichter — sagt man nach dem einen Typus des Verständnisses — ist die Katastrophe verständlich. Nach dem anderen Typus wird sie durch den Wert verständlich, den sie wegen ihres Einflusses auf das Gemüt der darunter Leidenden erhält, und dieser Wert wird als bezweckt — als Zweck eines göttlichen Eingreifens betrachtet.

Der wissenschaftliche Typus des Verständnisses hat sich namentlich im Laufe der drei letzten Jahrhunderte auf klare und erfolgreiche Weise entwickelt. Eine religiöse Schätzung schliefst er nicht aus, wohl aber schliefst er eine Verwechselung dieser Schätzung mit eigentlicher Erklärung aus. Es ist die Aufgabe der philosophischen Erkenntnistheorie, die Voraussetzungen und Denkformen, welche die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden, zu untersuchen, und es wird von religionsphilosophischem Interesse sein, diese Voraussetzungen und Denkformen hervorzuziehen und mit der Grundlage des religiösen „Verständnisses" zusammenzuhalten. Dies wird uns Aufschluſs darüber geben können, in wieweit die Religion im stande sein wird, noch ferner für die Befriedigung unseres Erkenntnisdranges Bedeutung zu behalten.

a) Kausalerklärung.

5. Verstehen heifst, ein bisher Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen. Etwas verstehen ist nicht immer dasselbe wie dessen Ursache nachweisen; man kann verstehen, was etwas ist, ohne zu verstehen, warum es so ist, oder warum es überhaupt existiert. Und auch das Verständnis, warum etwas so ist, wie es ist, kann verschiedener Art sein.

Verständnis kann bedeuten Wiedererkennen (Perzeption). Ich verstehe eine Sprache, wenn ich die Laute kenne, so daſs ich den rechten Sinn mit denselben verbinde. Ich verstehe, was das Weifse hinter dem Gebüsch ist, wenn ich darüber ins klare komme, daſs es ein vom Monde beschienener Nebelstreif ist. Ich verstehe einen Satz, wenn die vom Redenden oder Schreibenden beabsichtigte Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt von mir wieder-

erkannt wird. — In diesen Beispielen beruht das Verständnis auf der Entdeckung der Identität.

Zum Verständnisse eines Satzes kann doch noch mehr erforderlich sein. Weil ich verstehe, welchen Sinn der einzelne Satz hat, verstehe ich doch nicht, weshalb der Satz aufgestellt wurde. Letzteres Verständnis kommt erst, wenn ich den Satz aus anderen Sätzen abzuleiten vermag, bis ich zu einem Satze gelange, den ich schon vorher als für mich festgestellt kenne. Verständnis bedeutet hier Begründung. Den Satz „A ist C" verstehe ich (in diesem Sinne des Wortes) nicht, bis ich sehe, wie er daraus folgt, dafs „A = B" und „B = C" ist. Hier beruht das Verständnis auf der Rationalität.

Ein Ereignis in der psychischen oder materiellen Welt verstehe ich (in ersterem Sinne), wenn ich weifs, was geschehen ist. Und ich verstehe es (in letzterem Sinne), wenn ich weifs, warum ich annehme, dafs es geschehen ist. Es ist hier aber noch eine dritte Art des Verständnisses möglich. Ein Ereignis verstehen kann bedeuten, es aus früheren Ereignissen herzuleiten, so dafs sich aus deren Eintreten das Eintreten des Ereignisses folgern läfst. Hier bedeutet Verständnis eine Kausalerklärung und besteht es in der Entdeckung der Kausalität.

Identität, Rationalität und Kausalität sind miteinander verwandt. — Rationalität das Verhältnis des Grundes (der Prämissen) zur Folgerung (Konklusion), setzt Identität voraus. Der Satz „A ist C" ist gewissermafsen schon in den beiden Sätzen „A ist B" und „B ist C" enthalten und ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck für den Inhalt dieser beiden Sätze, welchen Ausdruck ich dadurch gewinne, dafs ich im ersten Satze statt B das Prädikat von B (C) im zweiten Satze setze, was ich thun darf, wenn die beiden B wirklich identisch sind. Die Konklusion entsteht durch Kombination der Prämissen. — Die Kausalität setzt wieder die logische Rationalität voraus. Das Verhältnis der Ursache zur Wirkung ist dem des Grundes zur Folge analog. Zwei Ereignisse stehen in einem Kausalverhältnisse zu einander, wenn sie nicht nur zeitlich aufeinander folgen, sondern das zuerst eintretende sich auch zugleich zum anderen wie Grund zu Folge verhält. Die Kausalität enthält logische Rationalität, setzt aber aufserdem voraus, dafs eine Veränderung, ein zeitlicher Übergang aus einem Ereignisse in

ein andres geschehen ist. Die Wirkung liegt in gewissem Sinne in der Ursache, ist aber doch mehr als deren rein logischer Umsatz in eine andre Form. Beim Übergang aus Ursache in Wirkung geht nicht nur unser Gedanke aus einer Form in eine andre über, sondern es geht auch in der Wirklichkeit ein Übergangsprozefs vor. Die grofse Frage ist die, ob alle Beziehungen wirklicher Ereignisse zu einander Kausalbeziehungen sind.

Stellt man den Satz auf, dafs jedes Ereignis seine Ursache hat — den Grundsatz der Kausalität —, so statuiert man hierdurch das Princip, dafs das Dasein im dritten Sinne des Wortes verständlich ist. Dieser Satz kann nie mehr als eine Hypothese werden, da wir nie im stande sind, alles zu verstehen, von allen Ereignissen die Ursachen nachzuweisen. Er enthält aber die Voraussetzung, mit welcher wir unwillkürlich den Ereignissen gegenübertreten, die unsere Aufmerksamkeit erregen; jedenfalls bewegt diese Voraussetzung uns zur Umschau nach früheren Ereignissen, wenn ein Ereignis eingetreten ist.

Wir können hier von der Frage nach der Begründung und Entstehung des Kausalitätssatzes durchaus absehen, da die untereinander abweichenden Auffassungen, die hier möglich sind, keine religionsphilosophische Bedeutung zu erhalten brauchen. Die Anerkennung dieses Satzes möge von Gewohnheit oder von einer inneren Notwendigkeit in unsrer Natur herrühren, so regt sich das Bedürfnis, Ursachen zu finden, mehr oder weniger in allen Menschen, und dies wird sowohl durch die religiöse als die wissenschaftliche Auffassung bezeugt. Ja, die religiösen Vorstellungen besitzen gerade deshalb besonderes erkenntnistheoretisches Interesse, weil sie bezeugen, wie tief das Bedürfnis, Ursachen zu finden, in der menschlichen Natur liegt, indem es sich sogar da äufsert, wo noch kein selbständiges wissenschaftliches Interesse entstanden ist. Der Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft kommt erst zum Vorschein, wenn man die Beschaffenheit der Ursachen, die man als rechte, wirkliche Ursachen (verae causae) anerkennt, ins Auge fafst. Sowohl religiöses als wissenschaftliches Verständnis ist ein Zurückführen des Unbekannten auf das Bekannte; ihr Unterschied beruht darauf, was dieses Bekannte ist.

Das wissenschaftliche Verständnis erfordert, dafs die

Ursache eines Ereignisses in anderen Ereignissen nachgewiesen wird, die ebensowohl wie das zu erklärende Ereignis in der Erfahrung vorliegen. Es wird hier die Aufgabe, die Reihe der Ereignisse dadurch auszulegen, dafs man möglichst viele einzelne Glieder dieser Reihe und unter denselben möglichst engen Zusammenhang findet. Es handelt sich darum, die Natur durch die Natur selbst auszulegen, ebenso wie man eine Stelle in einem Buche dadurch auslegt, dafs man sie mit anderen Stellen in demselben Buche zusammenhält. Das religiöse Verständnis stellt nicht die Forderung, dafs die Ursache mit der Wirkung in kontinuierlichem Zusammenhange stehe und selbst ebensowohl wie das zu erklärende Ereignis in der Erfahrung nachzuweisen sei. Dasselbe untersucht seine Ursachen nicht auf die kritische Weise, womit die Wissenschaft verfährt. Es erklärt die Natur nicht durch die Natur selbst, sondern durch etwas von der Natur Verschiedenes oder aufserhalb derselben Stehendes, das ihr von aufsen einen Anstofs versetzt. So tritt in der Weltgeschichte das religiöse Verständnis jedenfalls am häufigsten auf; ob es notwendig ist, dafs es in dieser Form, mithin in entschiedenem Gegensatze zum wissenschaftlichen Verständnis auftritt, wird sich später erweisen. Im Gegensatze zu diesem religiösen Verständnisse läfst sich die spezielle Form, welche die Erfahrungswissenschaft — sowohl auf dem psychischen als dem materiellen Gebiete — dem Satze der Kausalität gibt, als das Prinzip der natürlichen Ursachen bezeichnen. Wo dieses sich nicht anwenden läfst, verstehen wir nichts, wenn der wissenschaftliche Typus des Verständnisses und der entsprechende intellektuelle Habitus in uns die Herrschaft führt.

6. Worauf gründet sich nun aber das Prinzip der natürlichen Ursachen? — Es läfst sich eine ganze Reihe von Gründen nachweisen, weshalb dieses Prinzip sich emporgearbeitet hat und immer mehr für die Weise entscheidend wird, wie das menschliche Bewufstsein sich den Ereignissen gegenüberstellt, wenn es sie zu verstehen gilt.

Es genügt nicht, eine Kausalerklärung zu ersinnen. Es mufs auch nachgewiesen werden, dafs diese Erklärung durch die Erfahrung bestätigt wird. Eine derartige Bestätigung (Verifikation) wird erreicht, wenn wir sehen, dafs mit dem Wiedereintreten derselben Verhältnisse auch dasselbe Ereignis wie das vorige Mal wieder eintritt. Es ist indes

klar, dafs eine solche Bestätigung nur dann möglich ist, wenn die Ursache selbst ein Ereignis ist, das in unzweifelhafter Erfahrung auftreten kann. Ist z. B. die oben (4) angegebene Erklärung des Sturmes und der Springflut richtig, so müssen diese Ereignisse wieder eintreten, wenn dieselben Verhältnisse der Luft und des Meeres gegeben sind, und dies mufs sich darlegen lassen. Die Ereignisse aus göttlichen Absichten herleiten, das ist dagegen keine wissenschaftliche Erklärung, denn es läfst sich nicht darthun, dafs solche Absichten im einzelnen Falle gegeben sind, und die Erklärung kann daher nicht geprüft werden. Eben aus diesem Grunde, nicht aber aus Abneigung gegen die Religion, erklärten Galilei, Bacon und Descartes die sogenannten Zweckursachen für unwissenschaftlich.

Hierzu kommt, dafs nur das Prinzip der natürlichen Ursachen das Bedürfnis nach spezieller Erklärung des einzelnen bestimmten Ereignisses befriedigt. So zeigte Galilei, dafs es in dem Streite über die verschiedenen astronomischen Hypothesen nichts nützen könne, sich auf Gottes Eingreifen zu berufen, da es der Allmacht Gottes ebenso leicht sei, die Sonne um die Erde als die Erde um die Sonne kreisen zu lassen. Diese Ursache kann uns also bei einer Wahl unter den Hypothesen nichts helfen. Sie ist ein Schlüssel, der überall öffnet; einen solchen Hauptschlüssel sucht die Wissenschaft aber nicht; es ist das Interesse der Wissenschaft, die besondere Beschaffenheit der verschiedenen Schlösser zu untersuchen, und sie verlangt deshalb für jedes Schlofs einen eigenen Schlüssel. Wäre ein Hauptschlüssel genügend, so würde die Verschiedenheit der Schlösser bedeutungslos werden — und ein ungelöstes Problem enthalten! — Sich auf Gottes Willen berufen, gibt kein wissenschaftliches Verständnis, ist dagegen — wissenschaftlich betrachtet — ein Eingeständnis, dafs man das Ereignis nicht versteht.

Ferner. In zweifelhaften Fällen besitzen wir nur ein einziges Kriterium, mittels dessen wir Einbildung von Wirklichkeit zu unterscheiden vermögen, nämlich den festen, unerschütterlichen Zusammenhang der einzelnen Erscheinung mit unserer gesamten übrigen Erfahrung. Je mehr die einzelne Erscheinung im Verhältnisse zu unsrer übrigen Erfahrung als losgetrennt dasteht, — je gröfsere Sprünge sich zwischen den Gliedern in der Reihe der Ereignisse finden, — je ungleichartiger die Glieder sind, — um so geringere

Gewifsheit haben wir, dafs wir einer Wirklichkeit gegenüberstehen. In zweifelhaften Fällen suchen wir deshalb fortwährend Zwischenglieder in der Erfahrung, bis wir kontinuierlichen und unerschütterlichen Zusammenhang gefunden haben. Es ist klar, dafs die Anwendung dieses Wirklichkeitskriteriums mit der Anwendung des Prinzipes der natürlichen Ursachen auf eins hinausläuft.

Die tiefste Begründung des Prinzips der natürlichen Ursachen finde ich in einem Bedürfnisse nach Kontinuität, das in der Natur unseres Bewufstseins liegt und schon in dem allgemeinen Bedürfnisse, Ursachen zu finden, zu Tage tritt. Unser Bewufstsein strebt unwillkürlich, seine Elemente zusammenzufassen und zusammenzuhalten und die Einheit mit sich selbst zu erhalten, auch wenn es einem neuen Inhalte gegenübersteht. Den neuen Inhalt strebt es dann so zu formen, zu ändern und zurechtzulegen, dafs das Neue sich als eine neue Form des Alten erweist. Das Wiedererkennen des eignen Ich wird dann trotz des Wechsels des Inhalts möglich, und die Einheit des persönlichen Lebens spiegelt sich in der hierdurch hervorgebrachten Kontinuität ab. Die Aufgabe der Erkenntnis steht hier mit der Aufgabe der Charakterentwickelung in engem Zusammenhang. Von einem Charakter — in entschiedenem Sinne — reden wir nur, wo im gesamten Streben Einheit und Kontinuität herrschen und nicht immer wieder Sprünge in etwas Neues hinein gemacht werden. Hiermit in Analogie sucht die Erkenntnis möglichst grofse Einheit und Kontinuität zu finden, das Neue als Umsatz oder Fortsetzung des Alten nachzuweisen, und nur wo dies gelingt, ist völlige Aneignung und völliges Verständnis gewonnen. Das Prinzip der natürlichen Ursachen, das zum Aufbauen möglichst langer und kontinuierlicher Reihen veranlafst, ist deswegen keine Zufälligkeit, sondern steht mit dem eignen Wesen der Persönlichkeit in engem Zusammenhang. Es ist daher falsch, wenn Persönlichkeit und Wissenschaft als scharfe Gegensätze aufgestellt werden. Wissenschaftliches Werk ist ein Werk der Persönlichkeit. Und je mehr dieses Werk gelingt, um so mehr nähert sich die Kausalerklärung der Begründung und dem Wiedererkennen. Die Verschiedenheiten des Daseins sind auf die geringstmögliche Menge reduziert, wenn wir mit einem Blick „unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit" grofse Teile des Alls überschauen.

7. Auch das religiöse Verständnis — in den mythischen und dogmatischen Formen, unter denen es in der Geschichte am häufigsten auftritt — führt das Unbekannte auf das Bekannte zurück. Dieses Bekannte ist hier aber gewöhnlich der Wille eines oder mehrerer, persönlicher Wesen. Das religiöse Bewufstsein glaubt zu wissen, was ein göttlicher Wille bezweckt, und erkennt in den Ereignissen die Äufserung dieses Willens wieder. Es hat sein Interesse nicht daran, einen inneren Zusammenhang der Ereignisse untereinander zu finden, sondern daran, alle Ereignisse (in der ganzen Natur oder auf einem einzelnen Gebiete) als Äufserungen einer und derselben Gewalt zu erblicken. Es stellt sich ins Zentrum oder glaubt, sich darin zu befinden, und beschaut von hier aus den ganzen Kreis des Daseins.

Die der religiösen Auffassung hier entstehende Schwierigkeit ist die, dafs der Radius, mit dem man diesen Kreis beschreibt, unbekannt ist. Von demselben Zentrum aus lassen sich viele verschiedene Kreise beschreiben. Darum wird jede „zentrale" Betrachtung (wie sie übrigens nicht nur von religiösen Voraussetzungen aus, sondern auch in spekulativ-philosophischer Form versucht worden ist) mit Bezug auf das Verständnis der speziellen Ereignisse ohnmächtig sein. Eine theologische oder spekulative Erkenntnistheorie wird sich deswegen nicht durchführen lassen. Nicht einmal ernstliche Versuche einer solchen liegen vor, und wir müssen uns an die Erkenntnistheorie halten, welche die empirische und die kritische Philosophie auf Grundlage der Geschichte der Erfahrungswissenschaft entwickelt haben.

Die wissenschaftliche Erklärung geht — um beim Bilde vom Zentrum und Kreise zu bleiben — darauf aus, solchen Zusammenhang der Ereignisse im Weltall zu finden, dafs diese unsrer Erkenntnis als eine grofse Kurve erscheinen. Welche Kurve sie bilden — das ist das grofse Problem. Es steht nicht von vornherein fest, dafs es ein Kreis ist; es könnte eine Ellipse, eine Parabel oder eine Hyperbel sein. Vielleicht ist es gar keine Kurve, sondern eine Gerade. Ein Zentrum zu finden wird unter diesen verschiedenen Verhältnissen nicht immer gleich leicht werden. Darum hat man aber kein Recht zu bestreiten, dafs es ein Zentrum gibt. Wäre die Kurve eine Ellipse, so dafs es zwei Zentren gäbe, könnte das thätige Prinzip seinen Sitz in einem derselben haben. Und selbst wenn die Reihe der Ereignisse

unsrer Erkenntnis als eine Gerade erschiene, würde der Glaube an ein Zentrum keineswegs unmöglich werden, denn die gerade Linie läfst sich ja als Teil eines mit unendlich grofsem Radius beschriebenen Kreises betrachten.

Es besteht also — trotz der prinzipiellen Verschiedenheit des religiösen von dem wissenschaftlichen Verständnisse — die Möglichkeit, dafs sie zusammentreffen und sich vereinen können. Die Bedingung einer solchen Harmonie ist die, dafs die Religion bei ihrem Versuche, von einem Zentrum aus den einzelnen Punkt in der Kurve des Seins zu bestimmen, dem Rechte der Wissenschaft, denselben Punkt mittels dessen Beziehung zu anderen Punkten der Kurve zu bestimmen, nicht vorgreift oder widerspricht, — und dafs die Wissenschaft ihrerseits das Problem des Seins nicht als gelöst betrachtet, weil die Lage einzelner Punkte in ihrer Beziehung zu anderen Punkten nachgewiesen ist. Die Erfahrung zeigt, dafs die zentrale und die peripherische Betrachtung oft miteinander in Streit geraten, und zwar nicht nur, weil die eine die andre für unberechtigt ansieht, sondern auch, weil sie zu verschiedenen Ergebnissen führen. Die Bestimmung eines Punktes in der Reihe der Erscheinungen, welche die Religion mit ihrem unbestimmten Radius von ihrem „zentralen" Gesichtspunkt aus glaubt geben zu können, stimmt nicht immer mit der Bestimmung überein, welche die Wissenschaft durch das Zusammenhalten mit anderen Punkten der Reihe gibt; und die Bestimmung des Zentrums, welche die Wissenschaft auf Grundlage des empirischen Charakters der Kurve gibt, stimmt nicht immer mit der Bestimmung des Zentrums überein, von welcher die Religion ausgeht. Es gibt also nicht nur eine Möglichkeit der Harmonie, sondern auch fortwährend eine Möglichkeit des Streites. Unwahrscheinlich ist es dagegen, dafs sie sich auf die Dauer sollten durchaus voneinander unabhängig entwickeln können, so dafs die Religion ganz ruhig fortfahren sollte, ihre Kreise um ihr Zentrum zu beschreiben, ohne sich darum zu kümmern, wie die Wissenschaft den Zusammenhang der von ihr gefundenen Punkte herausbrächte, — oder dafs die Wissenschaft sich in der Peripherie des Daseins sollte bewegen können, ohne zu bedenken, dafs es ein Zentrum geben könnte, und dafs dieses Zentrum möglicherweise dasselbe wie das von der Religion vorausgesetzte wäre. Sowohl die Religion als die Wissenschaft ist in fortwährender Entwickelung begriffen.

Das religiöse Zentrum liegt nicht immer an demselben Orte. Verschiedene Zentren bekämpfen sich und lösen sich ab, — und bei der verschiedenen Bestimmung des Zentrums sind wissenschaftliche Gesichtspunkte und Ergebnisse immer mehr auf entscheidende Weise mitthätig. Das Recht und die Bedeutung des wissenschaftlichen Verständnisses werden immer mehr anerkannt, allerdings unter unablässigem Widerstand und Mifstrauen von seiten der Religion und obschon die Anerkennung sich noch nicht auf alle Geschehnisse in der Welt erstreckt. Es ist ja auch klar, dafs man nach Bestimmung hinlänglich vieler Punkte der Kurve des Seins im stande sein wird, zu entscheiden, in welcher Gegend das Zentrum zu suchen sein mufs, und der Glaube an das Zentrale des Daseins wird somit langsam aber unablässig von der Erfahrungswissenschaft beeinflufst werden. Anderseits hat die Religion grofse Bedeutung für die Entwickelung der Wissenschaft gehabt und wird solche auch ferner haben können, indem sie die grofsen Grenzprobleme einschärft und in der Überzeugung beharrt, dafs es ein Zentrum gibt, und dafs es die höchste, ideale Aufgabe des Denkens — dieses vermöge sie nun zu lösen oder auch nicht — sein würde, dasselbe zu finden.

Aber leider — selbst das Bild, dessen ich mich hier bediente, ist gar zu ideal. Religion und Wissenschaft verhalten sich in Wirklichkeit nicht zu einander wie Zentrum und Peripherie. Dann würden sie einander besser verstehen können und wesentlich unter dieselbe umfassende Betrachtungsweise gehören. In der That spricht jede vorläufig ihre eigne Sprache. Ihr Kausalbegriff ist nicht der nämliche, deshalb auch nicht ihr Begriff des Verständnisses und der Erklärung. Es läfst sich daher kein Sinn damit verbinden, dafs die Religion im stande sein sollte, die Rätsel zu lösen, welche die Wissenschaft nicht zu lösen vermag. Denn wenn sie unter „Ursache“ und unter „Erklärung“ nicht dasselbe verstehen, so müssen sie auch bei „Rätsel“ oder „Problem“ an Verschiedenes denken. Sie stellen ihre Fragen nicht auf dieselbe Weise und sind deswegen auch nicht durch dieselben Antworten zu befriedigen. Deshalb sind es auch nicht so sehr die Ergebnisse, zu welchen die Wissenschaft gelangt oder gelangt ist, die den Streit zwischen Wissenschaft und Religion bewirken und das religiöse Problem bedingen, als vielmehr der ganze Ideengang, der

ganze intellektuelle Habitus, den die Erfahrungswissenschaft in denen gefördert hat, welche sich unter ihrem Einflusse entwickeln. Man fragt jetzt anders als früher. Man hat andre Probleme. Diese Änderung der Problemstellung findet ihren Ausdruck im Prinzipe der natürlichen Ursachen. Sie breitet sich über immer weitere Kreise aus und hat mehr Bedeutung als die gröfsere Naturkenntnis, die man im Vergleich mit älteren Zeiten gegenwärtig besitzt. Es haben sich neue geistige Bedürfnisse entwickelt, die ihre Befriedigung verlangen und diese nicht in den überlieferten Vorstellungen finden, welche für frühere Generationen die Lösungen aller Probleme enthielten, die im Geiste der Menschen entstehen konnten.

8. Hat der wissenschaftliche Typus des Verständnisses zu walten begonnen, indem er aber an einzelnen ausgewählten Punkten, wo das religiöse Verständnis noch die Herrschaft verlangt, ausgeschlossen wird, so entsteht der Bastardbegriff, den man das Wunder, das Mirakel nennt. Das Wunder setzt voraus, dafs sich beide Typen geltend machen, dafs aber Sprünge aus dem einen in den andern gemacht werden. Wo ein gewisser Grad entweder wissenschaftlichen Verständnisses oder wissenschaftlicher Kenntnis nicht vorhanden ist, kann das Wunder nur eine Abweichung vom Gewohnten bedeuten. Der Naturmensch wundert sich, wenn das bisher Ungesehene oder Unerhörte geschieht. Das eigentliche Wunder setzt aber eine gewisse Erkenntnis der Naturgesetze voraus, — eine Kontinuität, die unterbrochen wird, — eine Regel, die eine Ausnahme erleidet. Deshalb müssen Wunder das Gesetz der Sparsamkeit befolgen; treten sie so häufig auf, dafs sie zur Regel werden, so bilden sie einen kontinuierlichen Zusammenhang, und der Begriff des Wunders wird aufgehoben.

Stellt man das Prinzip der natürlichen Ursachen nicht auf durchaus dogmatische Weise auf, so kann man die Unmöglichkeit des Wunders nicht a priori behaupten. Das Entscheidende ist aber wieder hier die Stellung des Problems und der intellektuelle Habitus. Wer dem wissenschaftlichen Typus gemäfs fragt und seine Probleme aufstellt, dem kann ein Wunder nie entstehen. Er kann etwas vor sich haben, das er nicht zu erklären vermag, indem sich keine Ursache (in dem Sinne, wie er von einer Ursache redet) finden läfst oder allenfalls bisher gefunden ist. Er kann aber nie entdecken

dafs es keine natürliche Ursache gibt. Auch das religiöse Bewufstsein ist nicht im stande — ohne sich selbst Allwissenheit zuzuschreiben — zu behaupten, ein Ereignis lasse sich nicht den natürlichen Gesetzen gemäfs erklären. Um zu wissen, ob etwas aufserhalb der Naturgesetze liegt, müfste man sie alle zusammen, wie auch alle ihre möglichen speziellen Anwendungen kennen. Nur mittels einer Offenbarung wird man erfahren können, ob im einzelnen Falle ein Wunder vorliegt. Das Wunder bestätigt die Offenbarung nicht, dagegen entscheidet die Offenbarung, was ein Wunder ist. Und da die Offenbarung selbst ein Wunder ist, kann man nur durch ein Wunder erfahren, ob ein Wunder geschehen ist. Es ist konsequent, dafs die katholische Kirche, die entscheidet, was Offenbarung ist, auch die Entscheidung darüber zu treffen verlangt, was ein Wunder ist und was nicht. Nichts darf als Wunder angesehen werden, was nicht als solches von der „apostolischen und ordinierten Autorität" sanktioniert wird[6]).

Bei Wundern, deren man nicht selbst Augenzeuge ist, wird die besondere Frage entstehen, ob der Bericht so zuverlässig überliefert ist, und ob der Augenzeuge ein so scharfer Beobachter war, dafs man eher eine Abweichung von den Naturgesetzen als Fehler der Überlieferung und Beobachtung annehmen kann. Ein Bericht, welcher nicht von einem Beobachter herrührt, der hinlängliche Kenntnis der fraglichen Naturverhältnisse und Naturgesetze besitzt, hat keine wissenschaftliche Bedeutung.

Selbst wenn man nun — trotz aller dergleichen Bedenken — im einzelnen Falle ein Wunder und mithin eine Abweichung von der gesetzmäfsigen Ordnung der Natur annimmt, wird doch der Gottesbegriff, den man hierbei zu Grunde legen kann, notwendigerweise das Gepräge der Unvollkommenheit tragen. Das Wunder erscheint als ein Notbehelf, als ein Ausweg, der einen Mangel der Naturordnung ausgleichen soll. Die Ordnung der Natur ist nicht so eingerichtet gewesen, dafs sich mittels derselben alle göttlichen Zwecke erreichen liefsen. Gott findet in seiner eignen Naturordnung einen Widerstand zu überwinden. Es ist, als existierten zwei Götter, einer, der während des gewöhnlichen Verlaufs der Dinge thätig wäre, und ein anderer, der in einzelnen Fällen des ersteren Werk korrigierte. — Nicht nur von einem wissenschaftlichen, sondern auch auf einem religiösen

Standpunkte wird der Begriff des Wunders daher bedenklich. Er ist ein Bastard, den keiner der Eltern eigentlich anerkennen kann. Die kirchliche Autorität handelt deshalb klug daran, dafs sie dem wieder erwachenden Bedürfnisse, Wunder zu finden, nicht willfährt. Rücksichtlich immer gröfserer Kreise verhält es sich so, dafs das Wunder, das in früheren Zeiten für die Religion Beweis und Stütze war, jetzt vielmehr ein Hindernis ist, welches die Apologeten verteidigen müssen und im stillen gewifs oft weit weg wünschen. Je weniger man sich das Verhältnis zwischen Gott und der Welt als ein rein äufseres, dem Verhältnisse zwischen dem Uhrmacher und der Uhr analoges Verhältnis denkt, um so weniger bleibt für das Wunder Raum und Möglichkeit übrig. Die Geschehnisse in der Welt sind von höchst verschiedenem Werte und erregen unsere Verwunderung in höchst verschiedenem Grade; das Höchste geschieht nicht jeden Tag. Darum können aber dennoch sehr wohl alle Ereignisse demselben grofsen Gesetze unterworfen sein. In diesem findet sich Raum für unendlich viele Dinge und Rätsel. Sollte denn nicht auch das höchste Wertvolle mit dem Prinzipe der natürlichen Ursachen vereinbar sein? Der Begriff des Wunders entspringt aus einer verneinenden Beantwortung dieser Frage. Woher sich das Recht zur Verneinung schreibt, ist nicht leicht zu ersehen. Weil etwas den höchsten Wert besitzt, kann es doch sehr wohl auf natürliche Weise entstanden sein. Der Begriff des Wunders beruht auf einer Verwechselung von Schätzung und Erklärung, die in dem religiösen Problem überhaupt so grofse Verwirrung herbeigeführt hat.

Das Erstaunen ist der Anfang der Weisheit — und für den rechten Philosophen wird es auch deren Abschlufs sein. Wo sollen wir aber abschliefsen? Es gibt viele Punkte in unsrer Erfahrung, wo wir keine völlige Erklärung zu finden vermögen, oder wo wir nicht im stande sind, völlige Kontinuität der verschiedenen Erscheinungen nachzuweisen. Oft zeigt sich bei den Forschern an solchen Punkten die Neigung, eine übernatürliche Ursache als einzig mögliche Erklärung anzunehmen. Für Newton (oder doch jedenfalls für seine nächsten Schüler) war die Schwere ein Urphänomen, das sich aus keinem anderen Phänomen ableiten lasse, und aus welchem unmittelbar auf Gottes Schöpfung zurückzuschliefsen sei. In der jüngsten Zeit nahm Maxwell

einen ähnlichen Standpunkt hinsichtlich der Unveränderlichkeit und Unauflöslichkeit der Atome ein. Es gibt keinen Mangel an solchen Phänomenen, vor denen die Forschung bei ihrem Versuche einer Erklärung Halt macht. Hierher gehören — aufser den von Newton und Maxwell so stark hervorgehobenen Erscheinungen — die Richtung und die Geschwindigkeit der Bewegung zu dem frühesten Zeitpunkte, bis auf den unser Denken zurückzugehen vermag, — die thatsächliche Verteilung der Energie um denselben Zeitpunkt, — die neuen Eigenschaften, die durch eine chemische Zusammensetzung entstehen, — das organische Leben, — das Bewufstseinsleben [7]). Kraft des Prinzipes der natürlichen Ursachen kann die Forschung an solchen Punkten nur mit Fragen und Problemen enden; es liegt keine Notwendigkeit und keine Berechtigung vor, Beantwortungen nnd Erklärungen anzunehmen, die den eignen Prinzipien der Forschung widerstreiten.

Es ist möglich, dafs das Verhältnis unsrer Erkenntnis zur Wirklickeit ein irrationales ist. Die Wirklichkeit bietet möglicherweise Verschiedenheiten dar, welche unsere Erkenntnis nicht bis zur Identität und Kontinuität zu reduzieren vermag; es gibt möglicherweise Verschiedenheiten der Qualität, die sich nicht in Verschiedenheiten der Quantität umsetzen lassen, und Individualitäten, die sich nicht als Gipfel- oder Knotenpunkte kontinuierlicher Prozesse erklären lassen. Unsere Erkenntnis ist ja selbst ein Teil der gesamten Wirklichkeit, und wollten wir annehmen, dafs uns die gesamte Wirklichkeit verständlich sein sollte, so hiefse dies annehmen, dafs die Gesamtheit durch einen einzelnen Teil auf vollkommene Weise repräsentiert werden könnte, zu welcher Annahme wir an und für sich kein Recht haben. Aber selbst wenn ein solches irrationales Verhältnis stattfindet, hilft eine sogenannte übernatürliche Ursache uns dennoch nicht über die Schwierigkeit hinweg: auch sie bringt die gesuchte Kontinuität nicht hervor; im Gegenteil fügt sie eine neue Verschiedenheit und einen grelleren Gegensatz — nämlich den des übernatürlichen und des natürlichen Wirkens — zu denen hinzu, mit welchen das Denken schon vorher zu kämpfen hatte. Die Rätsel bleiben stehen, wenn wir von der Wissenschaft zur Religion übergehen, — sofern sie nicht gröfser werden als vorher!

Das Dasein ist uns als eine Vielheit von Erscheinungen

in innerem Zusammenhang, mithin mit dem Gepräge der Einheit, gegeben. Wir sind aber nicht im stande, die Vielheit aus der Einheit abzuleiten. Im Schlusse kann nicht mehr enthalten sein als in den Prämissen, und beginnen wir unser Denken mit dem Begriffe einer absoluten Einheit, so kann die Vielheit durch absolut keine Denkarbeit aus derselben hervorgehen. Die Einheit des Seins erscheint unsrer Erkenntnis als Bedingung und Grundlage des inneren Zusammenhangs der Erscheinungen; sie erscheint stets als Prinzip spezieller Zusammenhänge, nie als an und für sich allein gegeben. Ähnlicherweise geht es mit der Vielheit des Seins. Aus einer Vielheit absolut isolierter Elemente läfst sich keine Einheit ableiten. Die Erfahrung zeigt uns aber die vielfachen Elemente des Seins nicht als absolut isoliert und selbständig, sondern — je mehr wir sie kennen lernen — als untereinander vereint, voneinander getragen und einander tragend. Die Einheit und die Vielheit sind alsdann, jede für sich, Abstraktionen; das wirklich Gegebene ist eine Totalität. Jede Erfahrung zeigt uns eine begrenzte Totalität, die mit anderen Totalitäten im Zusammenhang steht. Einen abschliefsenden Begriff des Daseins als absoluter Totalität vermögen wir nicht zu bilden, da unsere Erfahrung stets unvollständig ist.

Das wahre Urphänomen, das — wie es auch mit den oben erwähnten, bisher unableitbaren Punkten gehen möchte — nicht aufzulösen sein wird, weil es selbst die Bedingung für alles Verständnis des Daseins ist, das ist jener innere gesetzmäfsige Zusammenhang, der „die Welt im Innern zusammenhält". Wir haben mehr Grund, dieser grofsen Grundthatsache das Hauptgewicht beizulegen, als den Hindernissen der vollkommenen Durchführung der Kontinuität. Denn sie tritt überall hervor, wo wissenschaftliches Verständnis errungen ist, und sie wächst an Umfang mit dem wissenschaftlichen Verständnisse zugleich, da sie dessen eigne Voraussetzung ist. Sie ist eine Voraussetzung, auf welche die Thatsache, dafs die Dinge und die Ereignisse der Welt in gegenseitiger Wechselwirkung miteinander stehen, mit Notwendigkeit zurückführt, denn isolierte, durchaus unabhängige Dinge können nicht in einem Verhältnisse der Wechselwirkung zu einander stehen. Es würde sich selbst widersprechen, den Elementen des Seins absolute Selbständigkeit beizulegen und dennoch die Realität der Wechselwirkung anzunehmen

Kraft des Gesetzes der Wechselwirkung werden das Wesen, Wirken und Leiden jedes einzelnen Elementes durch dessen Beziehung zu anderen Elementen bestimmt. Es mufs also ein Einheitsprinzip geben, das die Wechselwirkung und die gesetzmäfsige Abhängigkeit ermöglicht[8]).

Der Monismus (die Einheitslehre), der sich auf die Wechselwirkung und den Zusammenhang als Urphänomen stützt und hierin ein Einheitsprinzip enthalten findet, wird erkenntnistheoretisch daher stets dem Pluralismus (der Vielheitslehre) vorzuziehen sein, der in mehr oder weniger entschiedener Form den einzelnen Elementen oder Dingen der Welt das Hauptgewicht beilegt und eine Neigung hat, dieselben, jedes für sich, als absolute Einheiten (Atome, Monaden, Individuen) aufzufassen. Konsequent mufs der Pluralismus dahin gelangen, dafs er den Zusammenhang und die Wechselwirkung entweder verneint oder als Schein auffafst. Beide Auffassungen haben ihre Schwierigkeiten zu bekämpfen, und eine völlige Lösung des Problems von der Einheit und der Vielheit der Existenz ist unerreichbar. Jede Auffassung der Existenz — sie möge in populärer oder in wissenschaftlicher, in religiöser oder in philosophischer Form auftreten — wird sich irgend einer der beiden Auffassungen nähern, die nur in ihren extremen Formen einen absoluten Gegensatz bilden. Erkenntnistheoretisch betrachtet mufs aber, wie gesagt, die Einheit stärker betont werden, da sie die Voraussetzung alles Verständnisses — aller Identität, logischen Rationalität und Kausalität — ist. Was als unsrer Erkenntnis gegeben vorliegt, ist eine Totalität, die wir analysieren, um das zusammenfassende Band und die zusammengefafsten Elemente zu finden. Alle Eigenschaften und Kräfte, die wir den einzelnen Elementen oder Dingen (Atomen, Monaden, Individuen) beilegen, entdecken wir durch Untersuchung des gesetzmäfsigen Zusammenhanges, in welchem sie stehen. Es mufs stets erst ein Gesetz entdeckt werden, bevor den einzelnen Elementen oder Dingen eine Fähigkeit oder Kraft, auf eine bestimmte Weise zu wirken, beigelegt werden kann[9]). Die Natur der Elemente wird bestimmt durch den Platz, den sie in der Totalität, innerhalb welcher sie ihr Bestehen haben, einnehmen. Die Atomlehre zeigt dies klar: die Naturwissenschaft stattet die Atome mit denjenigen Eigenschaften aus, welche anzunehmen das Verständnis des gesetzmäfsigen Zusammen-

hangs zwischen den chemischen oder physischen Erscheinungen uns bewegt. Der Begriff des Gesetzes ist der primäre Begriff unsrer Erkenntnis; von ihm sind wieder die Begriffe der einzelnen Elemente und Kräfte abhängig. Die „Eigenschaften" eines Dinges sind ja überhaupt weiter nichts als die verschiedenen Arten und Weisen, wie dieses Ding andre Dinge beeinflufst und von diesen beeinflufst wird. Sie sind dessen Fähigkeiten des Wirkens und des Leidens. Ein absolut isoliertes, absolut selbständiges Ding würde weder wirken noch leiden können — könnte deshalb auch nie entdeckt oder erkannt werden.

In wiefern der Grundgedanke, zu dem wir hier gelangten — die Voraussetzung für den Zusammenhang und somit für das Verständnis des Daseins — einen objektiven Abschlufs des Denkens darbietet oder nicht vielmehr nur ein Punkt ist, wo wir thatsächlich nicht weiter zu kommen vermögen, — das ist eine Frage, die ich in einem folgenden Abschnitte aufnehmen werde. Nur von einer einzelnen, mit der vorhergehenden Betrachtung eng verbundenen Seite setze ich schon hier die Möglichkeit eines objektiven Abschlusses des Denkens auseinander.

10. Die obige Betrachtung stützte sich auf den wissenschaftlichen Kausalbegriff, dem zufolge ein Ereignis dadurch verständlich wird, dafs es in seinem inneren Zusammenhang mit anderen Ereignissen, als deren Fortsetzung oder als Umsatz ihres Inhalts in neue Form angesehen wird. Es erwies sich nun, dafs die Voraussetzung aller solchen Kausalerklärung ein Einheitsprinzip ist, das den Zusammenhang ermöglicht. Zu diesem Prinzipe gelangen wir mittels einer Analyse eben des Begriffes Kausalzusammenhang oder Wechselwirkung. Dieser ist das Band, das die „Welt" zusammenhält und zur Totalität, zu etwas mehr als einem Chaos von Elementen macht, — ist es gleich eine Totalität, die wir nicht zu überschauen vermögen.

Das Einheitsprinzip, zu dem wir auf diese Weise gelangten, bringt uns den Gottesbegriff ins Gedächtnis. Der gewöhnliche Gedankengang kommt aber auf einem andren Wege zu seinem Gottesbegriffe, indem er nicht auf die Voraussetzung der Kausalreihe, auf das Prinzip, das eine solche Reihe überhaupt ermöglicht, zurückgeht, sondern die Kausalreihe bis auf eine „erste Ursache" zurück fortsetzt. Kraft dieses Gedankengangs wird man gegen obigen Gedankengang

einwenden: „Die Religion überläfst — mit Ausnahme einiger übernatürlichen Ereignisse — der Wissenschaft gern das Auffinden der endlichen Ursachen und das Ausspinnen der Kausalreihe bis in möglichst weite Ferne. Die Ursachen, welche die Wissenschaft zu finden vermag, sind doch stets untergeordnete, abgeleitete Ursachen (causae secundae). Was die Religion behauptet, ist, dafs das Dasein sinnlos wird, wenn wir schliefslich den Ursprung der ganzen Kausalreihe nicht in einer ersten Ursache finden, in einer absoluten Ursache, in der unser Denken zur Ruhe kommt, — wo alles weitere Fragen wegfällt, — und woher das volle, klare Licht über alles ausstrahlt."

Dieser Gedankengang rührt von Aristoteles her und wurde von Thomas Aquinas aufgenommen, auf dessen Autorität hin die katholische Theologie[10]) wie auch viele protestantische Theologen ihm noch jetzt huldigen. Wir haben hier den sogenannten kosmologischen Beweis für Gottes Dasein, — den wichtigsten aller „Beweise", — vor uns.

Dieser Beweis gründet sich auf die Voraussetzung, dafs die Reihe der Bewegungen oder Veränderungen nicht bis ins unendliche gehen kann, sondern auf ein erstes Bewegendes, das nicht selbst in Bewegung ist, zurückführen mufs. Wir müssen bis zu einer Ursache zurückgehen, die nicht selbst wieder Wirkung ist. Jede Wirklichkeit hat ihren Grund in einer vorausgehenden Möglichkeit, und diese wieder in einer vorausgehenden Wirklichkeit; diese Reihe mufs durch eine absolute Wirklichkeit abgeschlossen werden, die selber nicht nur möglich ist, sondern aus der auch alle Möglichkeiten und alle Wirklichkeiten entspringen. Dafs die Reihe der Ursachen begrenzt sein mufs, wird daraus gefolgert, dafs sonst keine völlige Erklärung irgend eines Gliedes in der Reihe der Ereignisse erreicht sein würde. „Wäre kein Erstes," sagt Aristoteles, „so gäbe es gar keine Ursache." Man glaubt sich hier — wie im vorhergehenden Gedankengange (9) — auf die Bedingung für das Verständnis des Daseins zu stützen. Es liegt diesem theologischen Gedankengange eine rationalistische Tendenz zu Grunde. Das Sein mufs begreiflich sein! — das ist das zu Grunde liegende Postulat. Aristoteles nimmt jedoch nicht an, dafs die erste Ursache ihre Thätigkeit zu einem bestimmten Zeitpunkte begonnen habe, so dafs die „Welt"

einen Anfang hätte. Und Thomas gibt denn auch zu, dafs man nur auf dem Wege des Glaubens zu der Ansicht komme, die Welt habe einen Anfang (mundum incepisse, sola fide tenetur).

Kant hat diesen Beweis einer Kritik unterworfen, die ihn zu dem Resultate führte, dafs derselbe auf „falscher Selbstbefriedigung der menschlichen Vernunft" beruht. In der Hauptsache steht seine Kritik noch heutigestags als gültig da. Im Folgenden bediene ich mich zum Teil seiner Einwürfe, indem ich einige andre Bedenken hinzufüge.

Es ist an und für sich berechtigt, von der Hypothese auszugehen, dafs das Dasein verständlich sein mufs. Wollten wir dieselbe durchaus verlassen, so würde unsere Erkenntnis keinen Grund haben, auch nur einen einzigen Schritt zu thun; kein Ereignis, keine noch so grofse Veränderung in oder aufser uns würde unser Denken in Bewegung setzen. Wir würden keine Probleme aufstellen, keine Fragen thun, keine Experimente ausführen. Es gibt aber einen Unterschied zwischen einer Hypothese und einer ewigen Wahrheit. Die wirkliche Erkenntnis, die erreicht ist, berechtigt uns keineswegs, die absolute Verständlichkeit des Daseins zu statuieren (8). Streng genommen hat kein einziges Ereignis seine völlige Erklärung gefunden. Unsere Kausalreihen bieten viele Lücken dar, und sie halten auf, lange bevor wir zu einer Ursache gelangt sind, die wir die „erste" nennen könnten. Der Beweis, der daher entnommen wird, dafs wir ohne Annahme einer ersten Ursache gar keine Ursache haben würden, fällt also weg, da er voraussetzt, es gebe Ereignisse, deren Kausalerklärung vollständig wäre.

Selbst wenn wir nun eine zusammenhängende Kausalreihe aufbauen könnten, an welchem Punkte sollten wir dann unser Forschen nach endlichen Ursachen abschliefsen, um die ganze Kette an einer „ersten Ursache" aufzuhängen — so wie Zeus die ganze Welt an einen Gipfel des Olymp zu hängen droht? Welches Merkmal können wir haben, dafs wir an der „nächsten" Ursache sind, so dafs wir jetzt den entscheidenden Sprung thun müssen? — Und warum sollte die Kausalreihe nicht unendlich sein können? Dafs eine unendliche Reihe undenkbar sei, ist eine dogmatische Behauptung. Es kann Reihen geben, die sich kraft des für die gegenseitige Beziehung ihrer Glieder gültigen Gesetzes immer weiter fortsetzen lassen. Solche Reihen denken

wir — nicht indem wir alle Glieder durchlaufen, was natürlich unmöglich wäre, — sondern indem wir das Gesetz ihres Zusammenhangs denken. Eine derartige Reihe ist die Kausalreihe. Diese wird kraft des Kausalsatzes aufgebaut, der aussagt, dafs alles Geschehende seine Ursache hat. Dieser Satz mufs — wenn er überhaupt angenommen wird — als auch für jedes einzelne Glied der Reihe gültig betrachtet werden, sowohl für das „erste", zu dem man zurückgelangt ist, als für alle anderen. Die Annahme einer absolut ersten Ursache würde also dem Kausalsatze widerstreiten — obgleich sie gerade durch die absolute Verständlichkeit des Seins, mithin durch den Kausalsatz gerechtfertigt werden sollte!

Nun hat man von theologischer Seite[11]) hierauf entgegnet, man operiere hier mit der Kategorie der endlichen Ursache, der zufolge alles Seiende eine vorausgehende Ursache habe, und man hat die Anwendung eines höheren Kausalbegriffes verlangt. Gott als erste Ursache soll Ursache seiner selbst sein, also seine eigne Wirkung und zugleich seine eigne Ursache. Wie dies aber denkbar sei, wird nicht näher erklärt. Martensen behauptet, in Gott dürfe Möglichkeit nicht von Wirklichkeit getrennt werden, so dafs die Möglichkeit der Wirklichkeit vorausginge: „Gott", sagt er, „erzeugt sich selbst als eignes Resultat; das Resultat ist aber ebenso ewig wie die Selbsterzeugung." Ein Resultat, das stets vorhanden ist, ist aber kein Resultat. Sagen, etwas sei Ursache seiner selbst, heifst den Kausalbegriff anwenden und zugleich aufheben. Konsequenter war es, wenn die Scholastiker bestritten, dafs der Begriff der Möglichkeit sich überhaupt auf Gott anwenden lasse, und wenn sie Gott als das reine Wirken auffafsten, in welchem keine Spur einer blofsen Möglichkeit zu finden sei (actus purus, non habens aliquid de potentialitate). Nur entsteht dann die Schwierigkeit, sich eine Thätigkeit ohne fortwährenden Übergang aus Möglichkeit in Wirklichkeit (aus Potentialität in Aktualität) zu denken. Eine Thätigkeit ohne zeitlichen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit widerspricht sich selbst, da dies eine Thätigkeit wäre, die nichts bewirkte (die nicht einmal Kraft verbrauchte), — obschon dieser Widerspruch kein so grofser ist als die Verwirklichung von Möglichkeiten, die schon von Ewigkeit an selbst Wirklichkeiten sind. — Begriffen wie Möglichkeit, Zeit und

Thätigkeit kann man für Gott keine Gültigkeit beilegen, ohne die Unmöglichkeit eines Abschlusses des Gottesbegriffes einzuräumen. Von dieser Seite werde ich in einem folgenden Abschnitte zur Erörterung der Sache kommen.

Lieber als sich in solche Spekulationen vertiefen will die populäre Theologie an derjenigen Form des kosmologischen Beweises festhalten, die so lautet: „Da alles seine Ursache hat, mufs auch die Welt ihre Ursache haben." Man operiert hier mit dem Begriffe „Welt", ohne zu merken, dafs dieser dieselben oder ähnliche Schwierigkeiten enthält, wie soeben der Gottesbegriff darbot. Versteht man unter „Welt" den Inbegriff alles Seienden oder allenfalls alles „endlichen" Seienden, so ist das ein Begriff, der sich niemals abschliefsen läfst. Nie ist das Gegebene abgeschlossen; es kommen stets neue Erfahrungen hinzu, die neue Begriffsbestimmungen erheischen. Auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung kommen wir deshalb nie an einen Punkt, wo nach einer Ursache der „ganzen Welt" zu fragen Anlafs wäre. Das Gegebene bildet eine Totalität, die wir analysieren, um ihre Gesetze und ihre Elemente zu finden; jede gegebene Totalität weist uns aber an andre Totalitäten; wir suchen alle gegebenen Totalitäten zu einer noch höheren Totalität zusammenzuarbeiten; wie weit diese Arbeit aber auch fortgesetzt wird, so wird dieselbe Aufgabe sich doch stets wieder aufs neue einstellen. Es findet sich hier eine Reihe ähnlicher Art wie die Kausalreihe, — eine Reihe, die sich ihrem eignen Gesetze gemäfs nicht abschliefsen läfst. Deswegen ist der Begriff „Welt" eigentlich ein falscher Begriff, obgleich man schlankweg mit ihm operiert, mit ihm spielt wie mit einem Balle.

„Aber" — wird man vielleicht entgegnen — „es läfst sich doch die Möglichkeit nicht ableugnen, dafs das Seiende an Inhalt und Umfang begrenzt wäre, mithin eine endliche Totalität bildete (wir seien nun im stande, diese in unserem Denken zu umfassen, oder nicht). Und diese Totalität mufs dann ihre Ursache haben; sie kann doch nicht Ursache ihrer selbst sein!" — Wird dies zugegeben, so kann das der Gültigkeit des kosmologischen Beweises doch nichts helfen. Denn von einer endlichen Wirkung läfst sich nicht auf eine unendliche Ursache schliefsen, und jedenfalls würde man also den gesuchten Gottesbegriff nicht erreichen.

Nicht durch eine Verlängerung der Reihe der Ursachen, die doch nie zum Abschluſs führen kann, sondern dadurch, daſs wir den Blick auf das der Reihe eigentümliche Gesetz und das von diesem bezeugte Einheitsprinzip heften, gelangen wir zur letzten Voraussetzung unserer Erkenntnis. Das innere Bewegende der Reihe — das, was sowohl in der Totalität als in den einzelnen Teilen vorhanden ist, — wird das Entscheidende. Hierbei ist wohl zu beachten, daſs zwischen der Reihe und deren Teilen, oder zwischen dem Bande und dem Verbundenen stets nur ein vorläufiger Unterschied gemacht werden kann. Einheit und Vielheit stehen nicht in dieser äuſserlichen Beziehung zu einander. Das einzelne Glied der Reihe — das einzelne Ereignis oder das einzelne Individuum — ist selbst wieder eine Totalität mit ihrem inneren Zusammenhang. Individualität besteht, wie Leibniz uns gelehrt hat, in dem Gesetze, dem zufolge Veränderungen in den Zuständen eines Wesens sich ablösen. Jede einzelne Individualität ist eine kleine Welt, und diese kleine Welt verstehen wir nur wegen eines inneren Zusammenhangs zwischen ihren Gesetzen und den Gesetzen der gröſseren Welt — oder Welten — zu der sie gehört. Soll das Einheitsprinzip Gültigkeit haben, so muſs zwischen den in jedem einzelnen Gliede der Reihe gültigen Gesetzen und den für das gegenseitige Verhältnis der Glieder der Reihe gültigen Gesetzen Zusammenhang stattfinden. Das Ideal unsrer Erkenntnis wäre erreicht, könnten wir Kontinuität und Individualität (oder besser: universelle Kontinuität und individuelle Kontinuität), Einheit und Vielheit zu einem und demselben Begriffe verbinden und die Anwendung dieses Begriffes auf allen verschiedenen Gebieten durchführen. Und selbst wenn diese Aufgabe stets nur unvollkommene Lösung finden kann, gibt sie doch ein Prinzip ab, nach welchem wir den Fortschritt unsrer Erkenntnis messen.

Könnte das Einheitsprinzip des Daseins mit dem Gottesbegriffe der Religion zusammenfallen, so wäre die Möglichkeit einer Harmonie zwischen Religion und wissenschaftlichem Denken vorhanden. Der höchste Begriff der Religion würde dann gerade die Durchführung des wissenschaftlichen Kausalbegriffes fordern, und religiöses Verständnis und wissenschaftliches Verständnis würden sich nicht mehr gegenseitig ausschlieſsen. Der intellektuelle Habitus, der sich

unter dem Einflusse der modernen Erfahrungswissenschaft entwickelt hat, würde selbst religiöse Bedeutung erhalten: alle Fragen, Probleme und Aufgaben liefsen sich zu dem Zwecke aufstellen, den grofsen Gedanken, in welchem die Wissenschaft und die Religion sich begegnen, klarer zu fassen; die keinen Frieden gewährende Ansicht, dafs religiöse Wahrheiten ihre besten Wohnstätten in den Lücken der Wissenschaft haben sollten, und die Angst vor der Ausfüllung dieser Lücken würden verschwunden sein. Goethes Worte: „Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen" würden in Erfüllung gehen. — Auf einen solchen Gedanken mufs jeder ernstliche Versuch einer Behandlung des religiösen Problems lossteuern.

b) Die Welt des Raumes.

11. Wenn das religiöse Bewufstsein geschichtlich die Neigung zeigt, die Reihe der Ursachen zu begrenzen, so ist dies zum Teil durch das Bedürfnis der Anschaulichkeit zu erklären. Das religiöse Bewufstsein will ein anschauliches Bild seines Gegenstandes, und ein solches Bild setzt Begrenzung voraus. Hiermit steht wieder dessen Neigung, das Göttliche auf bestimme Orte im Raume zurückzuführen, in Verbindung. Raumvorstellungen sind unsre deutlichsten Vorstellungen, und was wir uns deutlich vorstellen wollen, suchen wir deshalb zu räumlichen Bildern oder Schemata zu gestalten. Hiermit verbindet sich auf natürliche Weise die Vorstellung, dafs alles Seiende an einen bestimmten Ort in der Welt gehören, dafs es lokalisiert sein mufs. Was nicht an einem bestimmten Orte ist, scheint der kindlichen Auffassung, die entschieden realistisch ist, gar nicht zu existieren. Wie es mit Bezug auf die Erklärung der Welt am einfachsten wäre, wenn wir die Gottheit antreffen könnten, indem wir die Reihe der Ursachen Glied für Glied verfolgten, so wäre es auch mit Bezug auf die Weltauffassung am einfachsten, wenn der Mensch seine Augen nur aufwärts zu erheben brauchte, um die Gottheit zu finden oder jedenfalls ihren Wohnsitz zu erschauen.

Die antike Weltauffassung kam diesem Bedürfnisse entgegen. Ihr war die Welt begrenzt. Die Erde stand in der Mitte der Welt, und das Himmelsgewölbe, das man sich

in gar nicht so grofser Ferne dachte, bildete die äufserste Grenze der Welt. Der klare Himmel wurde namentlich von den indogermanischen Völkerschaften als Gottheit oder als Sitz der Gottheit betrachtet. Der Stamm, aus dem viele der indogermanischen Sprachen ihre Benennung „Gottes" bilden, bezeichnet eigentlich den Himmel oder himmlisch. So das indische devas, das persische deva, das griechische Ζεύς (Δίος), das lateinische deus u. s. w. Herodot sagt von den Persern, sie nennten den Himmel Zeus, und hiermit stimmt es überein, dafs in der neueren Religionsgeschichte der Himmel als der natürliche Hintergrund des Gottes Ahura Mazda (Ormuzd) betrachtet wird. Die Griechen glaubten in der ältesten Zeit zunächst, dafs die Götter auf dem Olymp wohnten, dachten sich später aber den Himmel oder „Äther" als deren Wohnsitz. Aristoteles sagt: „Alle Menschen glauben, dafs es Götter gibt, und alle, sowohl Barbaren als Hellenen, geben der Gottheit den obersten Ort." Der Gegensatz zwischen Himmel und Erde wurde dem Altertum daher auf ganz natürliche Weise eins mit dem Gegensatze zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, zwischen dem Ewigen und dem Vergänglichen, zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen. Die Ausdrücke „das Höhere" und „das Niedere" hatten ursprünglich buchstäblichen Sinn; der symbolische Sinn kommt hier später, wie überall. Dafs Aristoteles seinem System die astronomische Auffassung des Altertums einverleibte, wurde von entscheidender Bedeutung. Da sowohl diese Auffassung als überhaupt sein System mit dem biblischen Vorstellungskreise vereinbar und zu dessen weiterer Ausführung geeignet schien, wurden sie von der kirchlichen Theologie aufgenommen und durch diese bis ganz in die neuere Zeit herrschend [12]).

Auch beim jüdischen Volke treffen wir die grofse religiöse Bedeutung des Gegensatzes zwischen Himmel und Erde an. Nach der Meinung einiger war Jahve ursprünglich ein Donnergott; jedenfalls offenbart er sich in den himmlischen Erscheinungen mit besonderer Majestät. Der Himmel ist sein Sitz und die Erde sein Fufsschemel. Die neutestamentliche Auffassung steht hier ganz auf dem Boden der alttestamentlichen. Zuweilen ist die Rede von mehreren Himmeln (2. Kor. XII, 2. Ephes. IV, 10), und Gottes Wohnsitz ist dann „das himmlische Allerheiligste, das über allen

Himmeln ist, indem diese gleichsam den Vorhof und das Heilige bilden“ [18]). Berichte wie die von Jesu sichtbarer Himmelfahrt und Pauli Entzückung bis in den dritten Himmel bezeugen, dafs das antike Weltbild vorausgesetzt wird. So wie diese Berichte vorliegen, sind sie offenbar buchstäblich zu nehmen, obschon die neuere Theologie (sogar die orthodoxe), wie wir später sehen werden, an diesem Punkte geneigt ist, eine rationalistische Erklärung anzuwenden.

Der enge Rahmen, in welchem das Weltbild auf diese Weise hervortrat, gewährte sowohl Anschaulichkeit als Sicherheit. Ohne durch unendliche Fernen gestört und beunruhigt zu werden, konnte das religiöse Bewufstsein sich völlig den grofsen Lebenserfahrungen hingeben und den alles entscheidenden Erlösungsprozefs, der im Himmel beschlossen und auf Erden vollbracht war, als das betrachten, worum sich auch das ganze äufsere Weltleben drehte. Es gab gleichsam eine Leiter zwischen Himmel und Erde; die beiden Welten, die Welt des höchsten Wertvollen und die Welt der streitenden Werte standen in anschaulicher Wechselwirkung. Dichter wie Homer und Dante sind Zeugen, welchen Zufluchtsort und welche Stütze das begrenzte Weltbild der menschlichen Phantasie verlieh.

Im religiösen Bewufstsein selbst äufsert sich indes auf einer etwas höheren Entwickelungsstufe eine entgegengesetzte Tendenz, die auf Kosten der Anschaulichkeit darauf ausgeht, die Lokalisierung des Inhalts der religiösen Vorstellungen aufzuheben. Es wurde als Unvollkommenheit empfunden, dafs die Gottheit ihren Wohnsitz wirklich an einem bestimmten Orte haben sollte, so dafs entweder sie sich durch den Raum bewegen mufste, um zu dem Menschen zu kommen, oder letzterer weite Wege zurücklegen mufste, um seinen Gott anzutreffen. Gott mufs allgegenwärtig und allumfassend sein, wenn er nicht begrenzt und unvollkommen sein soll, wie der Mensch es ist. Wie kurz man sich auch die Entfernung des Himmels von der Erde dachte, war sie dem religiösen Bedürfnisse doch zu weit. Die Gottheit mufste in weit innigerem Verhältnisse zum Menschen stehen, als die Lokalisierung an bestimmte Orte dies ermöglichte.

Diese Reaktion gegen die Lokalisierung und Begrenzung war ebenfalls eine Reaktion gegen die Anschaulichkeit. Ausdrücke wie „das Höhere“ und „das Niedere“, „das

Himmlische" und „das Irdische" erhielten allmählich symbolischen Sinn. Schon Platon spottet (im siebenten Buch des „Staates") derjenigen, die da meinten, die Astronomie „zwinge die Seele, aufwärts zu blicken, und erhebe sie von den Dingen auf Erden zum Jenseitigen." „Ich kann nicht glauben," sagt er, „dafs irgend eine andre Erkenntnis den Blick der Seele nach oben erhebe, als diejenige, deren Gegenstand das Ewige und das Unsichtbare ist, und ein Erkennender möge nun offnen Mundes nach oben oder geschlossenen Mundes nach unten blicken, so sieht seine Seele abwärts, wenn er sich mit etwas Sinnlichem beschäftigt." Der Unterschied zwischen oben und unten kann also nur durch symbolische Anwendung ein Unterschied des Wertes werden. Es kostete jedoch einen harten Strauſs, bis es anerkannt wurde, dafs die Raumverhältnisse in religiöser Beziehung nur symbolische Bedeutung haben könnten. Nur ungern gab man die Anschaulichkeit und die sichere Begrenzung auf, und überdies rührte die Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen aus einem Zeitalter und von einem Volke her, die kein Bedenken trugen, den Raumverhältnissen absolute Bedeutung beizulegen. Solange das antike, vorzüglich von den Griechen geformte Weltbild in der Wissenschaft herrschte, lag auch kein Grund vor, die Anschaulichkeit und Begrenzung aufzuopfern, die namentlich den Ungelehrten und den Kindlichen so groſse Hilfe leisteten. Die Wirklichkeit teilte sich ja auf so natürliche Weise in Himmel, Erde und die unterirdische Hölle; die Stufenreihe der Weltregionen gab handgreifliche Ausdrücke für die Stufenreihe der Weltwerte.

In den biblischen Schriften und bei den kirchlichen Theologen finden wir daher eine doppelte Strömung. Die Anschaulichkeit wird beibehalten; wo aber mehr die Innigkeit des Gefühls als das Anschaulichkeitsbedürfnis der Phantasie das Wort führt, da wird die Bedeutung des Raumverhältnisses aufgehoben. Gott wohnt im Himmel — aber wahrlich, er ist nicht ferne von uns, denn in ihm leben, weben und sind wir. Jesus steigt zum Himmel auf, von dannen er wiederkommen wird — er lebt aber in den Gläubigen und ist unter ihnen allezeit.

Die religiöse Auffassung hat hier während ihrer klassischen Zeiten ein „Sowohl — als auch", das später allmählich von einem „Entweder — oder" abgelöst wird. —

Dieses „Sowohl — als auch“ werden wir durch einige Beispiele beleuchten.

12. Was es den Theologen älterer Zeiten ermöglichte, dieses „Sowohl — als auch“ festzuhalten, war der kühne Gebrauch, den sie von allegorischer oder symbolischer Auslegung machten. Eine allegorische Auslegung schlofs nach ihrer Auffassung den buchstäblichen Sinn nicht aus. Das Verhältnis zwischen den beiden blieb in einer gewissen Unbestimmtheit, die nicht selten zu heftigen Zusammenstöfsen führen konnte, dahingestellt. Es fehlte — wie Adolf Harnack in seiner Dogmengeschichte sagt — eine bestimmte Regel dafür, wie weit der Buchstabe der Heiligen Schrift gelten sollte. Hat Gott menschliche Gestalt? Hat er Augen? Hat er Stimme? Liegt das Paradies auf Erden? Stehen die Toten mit allen ihren Gliedern, auch mit Haaren u. s. w., auf? Auf alle diese Fragen und auf hundert ähnliche gab es keine sichere Antwort [14]).

Augustinus hat gewifs am meisten dazu beigetragen, die nur buchstäbliche Auffassung zu verdrängen. Seine Studien des Platon hatten hier entscheidenden Einflufs und führten ihn — im Verein mit seinem tiefgehenden und heftig bewegten inneren Leben — zu klarerem Blick für die Verschiedenheit des Geistigen vom Materiellen und bewogen ihn hierdurch zur Äufserung von Gedanken, die ihn als Vorgänger eines Descartes und Kant dastehen lassen. Was uns in diesem Zusammenhang besonders interessiert, ist seine Verwerfung aller Raumbestimmungen als für das Göttliche ungültig. Wo er von seiner eignen frühereren Auffassung spricht, sagt er: „Ich wufste nicht, dafs Gott ein Geist sei, der keine Gliedmafsen mit Länge und Breite hat, ebensowenig wie körperliche Masse (moles). Das Körperliche (moles) ist geringer in einem Teile als in dem Ganzen, und ist es unendlich, so ist es geringer in einem begrenzten Teile als im Unendlichen, und es ist nicht überall als Ganzheit da (tota ubique), so wie Gott.“ „Gott ist in seiner Ganzheit überall gegenwärtig, und ist doch nirgends (ubique totus, et nusquam locorum)!“ „Gott wohnt tiefer in meinem Wesen als mein eignes Innerste, und er ist erhabener als das Höchste, das ich zu erreichen vermag (interior intimo meo, superior summo meo).“ „Gott steht über meiner Seele, aber nicht auf dieselbe Weise, wie der Himmel über der Erde steht“ [15]).

Wenn Gedanken wie diese zu eigen gemacht und durchgeführt wurden, mufsten sie zum Streit mit dem alten Weltbilde und mit dessen kindlichem Gegensatze des Himmels und der Erde führen. Die Scholastiker des Mittelalters hielten den immateriellen, von Raumbestimmungen unabhängigen Gottesbegriff fest, und von ihnen gelangte er zu den Mystikern, die aufserdem von den neuplatonischen Gedanken beeinflufst wurden. — „Herr", wird Suso von seiner Schülerin gefragt, „wo ist Gott?" Die Antwort lautet: „Die Meister sprechen: Gott hat kein Wo .... Gott ist als ein zirkeliger Ring, dess Ringes mittler Punkt allenthalben ist, und sein Umschwank nirgend"[16]). Auf diese Weise wird durch inneren Widerspruch die Gültigkeit des Raumverhältnisses aufgehoben.

Gegen Berichte wie den von der sichtbaren Himmelfahrt stellte man sich im Mittelalter so, dafs man festhielt, die berichteten Ereignisse seien geschehen, wie sie beschrieben würden, hätten aber einen geistigen Sinn, der das Wesentliche sei. Hugo von St. Victor erklärt, unter „dem Höchsten" sei unser Innerstes zu verstehen, und zu Gott aufsteigen bedeute, dafs wir uns in uns selbst vertieften und hier etwas fänden, das „höher" als wir selbst sei. Darum will er aber doch nicht bestreiten, dafs der Himmel und die Hölle bestimmte Orte der Welt seien. Abälard, sein Zeitgenosse, behauptet (in seinem merkwürdigen „Dialog eines Philosophen, eines Juden und eines Christen"), was von Gott in körperlicher Form gesagt werde, sei nicht — wie es vom Laien geschehe — körperlich und buchstäblich, sondern mystisch und allegorisch zu verstehen. Mit der Erhabenheit des Himmels über die Erde werde eher der erhabene Charakter (sublimitas) des künftigen Lebens als die Lage des materiellen Himmels gemeint, und dafs Jesus zur Rechten Gottes sitze, bezeichne keinen räumlichen Platz (localis positio), sondern die Gleichheit der Würde (aequalis dignitas). Jesu Himmelfahrt sei allerdings, wie berichtet werde, körperlich geschehen, bezeichne aber dennoch „eine edlere Art des Aufsteigens" (melior ascensus), nämlich das in den Seelen der Gläubigen geschehende. Ungelehrte und einfältige Menschen würden nicht verstehen können, was nicht in anschaulicher Form dargestellt werde[17]).

Das charakteristische „Sowohl — als auch" tritt hier deutlich hervor. Dasselbe hatte seine grofsen Vorteile in

pädagogischer Beziehung, indem man keine scharfe Sonderung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit, Symbol und Wahrheit vorzunehmen brauchte. Mit seinen körperlichen Augen konnte der Mensch gen Himmel, den Sitz der Macht und der Gnade blicken, denselben Himmel hatte er aber an den inneren Zuständen, in denen das Göttliche seine Autorität kund that und seinen Trost gewährte. Die evangelischen Erzählungen liefsen sich buchstäblich nehmen und doch zugleich geistig und erbaulich auslegen. Die absoluten Verschiedenheiten des Ortes in der Welt des Raumes traten unmittelbar als Ausdrücke der Verschiedenheiten des Wertes auf.

13. Es kam aber die Zeit, da man eine Wahl treffen mufste. Es entstand ein Kampf zwischen einer idealistischen Auffassung, welche den rein geistigen Sinn der religiösen Vorstellungen einschärft, und einer realistischen oder materialistischen Auffassung, welche die Anschaulichkeit und Buchstäblichkeit verfocht. Ein solcher Kampf ist in vielen Religionen bekannt. In den Upanischads, der idealistischen Auslegung der Vedareligion, heifst es, Brahma, die Gottheit, sei unvergänglich, während „Name, Ort, Zeit und Körper" vergingen, weshalb keine dieser Bestimmungen für Brahma gelte. In der von Xenophanes und Platon gegebenen Kritik des griechischen Volksglaubens äufsert sich eine ähnliche Tendenz. Im Mohammedanismus kommt diese zum Vorschein, wenn z. B. die sinnliche und anschauliche Schilderung der Freuden des Paradieses allegorisch, als Darstellung geistiger Genüsse ausgelegt wird[18]).

Als es dem Denken einzuleuchten begann, dafs es keine absoluten Ortsbestimmungen gibt, da jeder Ort durch seine Beziehung zu anderen Orten, diese wieder durch ihre Beziehung zu noch andern u. s. w. bestimmt werden, ging das alte Weltbild seiner Auflösung entgegen. Es ging mit der Reihe der Orte, wie es mit der Reihe der Ursachen ging; man war nicht im stande, einen absoluten Abschlufs der Reihe zu erzielen, so dafs das Bild begrenzt worden wäre. Und als nun Kopernikus nachwies, man erhalte das einfachste Weltbild, wenn man sich denke, dafs die Erde sich um die Sonne bewege, sie also nicht mehr zum Mittelpunkt der Welt mache, fiel der klare und sichere Rahmen weg, innerhalb dessen der Inhalt der religiösen Vorstellungen sich bisher hatte lokalisieren lassen. Überdies wurde bald — von Giordano Bruno — nachgewiesen, es

sei inkonsequent, die Begrenzung der „Welt" festzuhalten, wenn man auf die Relativität aller Ortsbestimmungen und die Kopernikanische Astronomie eingehe. Es erschloſs sich ein unendlicher Horizont[19]). Der Unterschied zwischen Himmel und Erde verschwand, und ein „Entweder — oder" muſste das frühere „Sowohl — als auch" ablösen: nur die idealistische Bedeutung des Wortes „Himmel" war jetzt haltbar, wenn dieses Wort eine religiöse Vorstellung ausdrücken sollte.

Hierzu kam auch noch eine andre Bewegung des Denkens. Wie man bisher die geistigen Wertunterschiede auf anschauliche Weise durch räumliche Entfernungen ausgedrückt gefunden hatte, so hatte man überhaupt keinen scharfen Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Materiellen gemacht. Mit der beginnenden Naturwissenschaft trat dieser Unterschied deutlicher hervor, und räumliche Ausdehnung wurde — bei Kepler und Descartes — ein Hauptmerkmal des Materiellen. Es muſste nun ein besonderes Problem werden, nicht nur, wie sich das Geistige und das Materielle zu einander verhielten, sondern auch, ob die geistige Welt ebenso umfassend sei, wie sich die materielle Welt nach dem neuen Weltbilde erwies. Die Sicherheit, mit der man bisher hatte geistige Dinge durch materielle Formen ausgedrückt finden können, wurde hierdurch ganz speziell erschüttert. Früher hatte man buchstäblich „Geister" sehen können; seit der Kartesianischen Reform der Psychologie war dies nicht mehr möglich. Die geistige Welt muſste den Gegensatz der Welt des Raumes, der Ausdehnung und der Anschaulichkeit bilden, wie man sich auch das Verhalten der beiden Welten zu einander dachte. Alles Anschauliche konnte jetzt schlieſslich, d. h. von einem religiösen Gesichtspunkt aus, nur symbolische Bedeutung erhalten.

Es fiel aber der Philosophie leichter als der Theologie, diese Konsequenz zu ziehen. Bei Denkern wie Bruno und Spinoza erfuhren die religiösen Vorstellungen eine Verinnigung und Verunendlichung, die der neuen Weltauffassung entsprachen und weiter ausführten, was schon Augustinus und die Mystiker angedeutet hatten. Nach langem Widerstand und Bedenken begann die Theologie denselben Weg einzuschlagen. Und wir sehen nun oft die Behauptung aufgestellt, der idealistische Sinn solcher Ausdrücke wie „Himmel" (oder „Hölle" u. s. w.) sei der einzig

gültige und der einzige, den die Bibel und die Kirche je genehmigt hätten. Der Kardinal Newman äufsert z. B., das Tridentiner Konzil lehre nicht, dafs das Fegfeuer sinnliche Pein verursache, obgleich er gesteht, dies sei die Uberlieferung der lateinischen Kirche, und er selber habe in den Strafsen Neapels Gemälde gesehen, welche die Seelen im Fegfeuer brennend darstellten. In einem von der Kirche sanktionierten Handbuche der Lehre vom Fegfeuer wird aber die Frage aufgeworfen: „Ist die Flamme des Fegfeuers wirklich eine körperliche Flamme?" Und hierzu wird bemerkt: „Kardinal Bellarmin entgegnet, die allgemeine Meinung der Theologen sei die, dafs die Flamme des Fegfeuers eine wahre und wirkliche Flamme gleicher Art wie unser irdisches Feuer sei." Und es wird hinzugesetzt, die grofse Mehrzahl der Kirchenväter, Scholastiker und Theologen lehrten, dafs das Fegfeuer sich ebenso wie die Hölle in der Mitte der Erde befinde, und dafs diese Lehre sich auf die Heilige Schrift stütze und stets von der Kirche verfochten worden sei[20]). — Hier stehen der Idealismus und der Realismus sich scharf gegenüber. Man kann durch einzelne Distinktionen die Unterbrechung der geistigen Entwickelung, die ein „Entweder — oder" ein „Sowohl — als auch" ablösen liefs (wie dieses seiner Zeit die unmittelbare, kindliche Lokalisierung abgelöst hatte) zu verhüllen suchen; die Weltgeschichte wird sie aber stets von neuem hervorziehen, und es ist für das rechte Verständnis des religiösen Problems von allergröfster Bedeutung, dafs dies nicht vergessen wird.

Eine grofse Schwierigkeit bietet der Durchführung des rein geistigen Sinnes des Wortes „Himmel" die Erzählung von Jesu Himmelfahrt im ersten Kapitel der „Apostelgeschichte" dar. Dafs es die Meinung des Erzählers ist, Jesus sei gen Himmel gefahren, wie nach einem bestimmten Orte, — einem Orte, wie andere Orte, nur herrlicher als alle anderen Orte, — kann keinem Zweifel unterworfen sein. Zum Überflufs bestätigen zwei Engel dies ausdrücklich. Die modernen Theologen sind nun aber so eifrige Kopernikaner (oder Brunisten) geworden, dafs sie sich nicht einmal von Engeln imponieren lassen. Martensen[21]) erklärt es für eine mittelalterliche Auffassung, dafs der Himmel ein Ort sein sollte, zu dem man auf weiten Wegen durch den Sternenraum gelangte; er behauptet, „der Himmel sei der innere Grund der äufseren Welt," und die sichtbare Himmel-

fahrt solle den Jüngern daher nur „ein Zeichen“ sein, dafs ihr Meister „die äufsere Welt“ verlassen habe. Die Himmelfahrt brauche man sich also nicht als „eine längere Zeit hindurch andauernde Bewegung“ zu denken — was wohl so viel heifsen soll als: Jesus brauchte nur eine Strecke in die Höhe gehoben zu werden!! — Auf solche fade und rationalisierende Weise legt der moderne Theolog der Bibel trotz deren klaren Worten seine Auffassung unter. In der alten Erzählung, wie sie lautet, ist deutlicher und konsequenter Sinn, — und es hat deutlichen und konsequenten Sinn, diese Erzählung als eine Legende zu betrachten. Es liegt aber kein Sinn in dem Kompromifs, das Martensen als Aushilfe benutzen will. Man erweist der alten Erzählung gröfsere Ehrfurcht, wenn man sie als Legende betrachtet, als wenn man ihren Inhalt so auslegt, dafs der Gedanke auf ein Bühnenarrangement geleitet wird. Mit welchem Recht erklärt Martensen ferner die Auffassung des Himmels als eines bestimmten Ortes für „mittelalterlich?“ Dies ist sie allerdings, zugleich ist sie aber biblisch. — Martensen hat die Unhaltbarkeit des „Sowohl — als auch“ eingesehen; er sträubt sich aber gegen den Übergang zum „Entweder — oder“.

Die Kopernikanische und die Kartesianische Reform haben zwischen Denken und Anschauung, zwischen Wirklichkeit und Symbolik bestimmtere Grenzen gezogen als sich früher ziehen liefsen. Welche religionsphilosophische Bedeutung dies hat, ist leicht zu ersehen. Von ganz besonderer Bedeutung ist die Erweiterung der Welt, sind die unendlichen Horizonte, welche die materielle Welt gewonnen hat, und mit welchen im Vergleich die geistige Welt jetzt so begrenzt zu sein scheint. Wie wird man — diese Frage entstand ganz natürlich — jetzt an der Überzeugung festhalten können, dafs die geistigen Werte das Höchste des Daseins sind, das, worum sich alles dreht? Jetzt dreht die äufsere Welt sich ja nicht mehr um die Heimstätte des einzigen geistigen Lebens, das wir aus Erfahrung kennen! — Es entstand ein Gegensatz der Psychologie und der Kosmologie, den die Vorzeit nicht gekannt hatte. Grofse Geister wie Jacob Böhme und Blaise Pascal fühlten tief das Problem, das hierin lag, und das während der klassischen Zeiten der Religion nicht gestellt werden konnte. — Doch nicht nur der positiven Religion wird hier ein grofses, viel-

leicht unlösbares Problem gestellt. Jeder Lebensanschauung mufs dasselbe Problem unter irgend einer Form erwachsen. Natürlich gibt es Probleme überhaupt nur für diejenigen, welche das Denken nicht aus Gemächlichkeit oder Angst aufgegeben haben. Auf das Problem selbst werden wir später zurückkommen.

c) Der Zeitlauf.

14. Das Bedürfnis der Anschaulichkeit macht sich auch mit Bezug auf die Zeit geltend und führt auch hier zur Verkürzung und zum Abschlufs der Vorstellungen. Doch treffen wir in dieser Beziehung eine der bedeutsamsten Verschiedenheiten an, welche die Religionsgeschichte überhaupt aufzeigt, indem die Idee eines abgeschlossenen Zeitlaufes für ein so religiöses Volk wie die Inder unwesentlich ist, während sie im Zarathustraglauben und im Christentum von durchaus entscheidender Bedeutung ist. Den Indern war die Zeit nur resultatlose Bewegung, Veränderung und Unruhe, deren es sich zu entledigen galt. Die geschichtliche Entwickelung erhielt deshalb keinen Wert; die Aufhebung der zeitlichen Existenz durch Erreichung des „Nirwana" war das Höchste. Einen ähnlichen Zug findet man im griechischen Denken; Platons Ideenlehre möge als klassisches Beispiel dienen: die wahre Wirklichkeit ist das Unwandelbare, das, was immer ist, was es ist; die wandelbaren, im Werden begriffenen Erscheinungen der Erfahrungswelt sind schliefslich nur Schein. Im Zarathustraglauben der Iranier dagegen ist die Entwickelung der Welt ein geschichtlicher Prozefs, der im Laufe eines verhältnismäfsig kurzen Zeitraums (12 000 Jahre) zum Abschlufs gelangt, indem dann der grofse Kampf des Guten mit dem Bösen — in der Natur, dem Menschenleben und der Welt der Geister — vollbracht ist. Hier tritt die Idee einer Weltgeschichte im buchstäblichen Sinne des Wortes auf. Alles menschliche Thun und aller Wandel des menschlichen Geschickes erscheinen somit in einer gewaltigen, kosmischen Beleuchtung. Der für die Phantasie übersehbare Zeitlauf übt konzentrierenden Einfluſs auf das Gemüt der Menschen. Das Denken hat ein Ziel, worauf alles Streben sich richtet, und der Mensch erscheint als Mitarbeiter der Götter. Wie und wo dieser Glaube an die Bedeutung der Geschichte

zuerst entstanden ist, das wissen wir nicht. Es ist nicht sicher, dafs er indogermanischen Ursprungs ist; möglicherweise ist er Einwirkungen von semitischer oder vorsemitischer Seite zu verdanken[23]). Ebenfalls ist es unsicher, ob dieser Glaube von den Persern zu dem postexilischen Judentum und durch dieses zum Christentum kam[23]). Jedenfalls erscheint aber der Zarathustraglaube als die erste grofse Volksreligion, in welcher die Idee des Lebens als geschichtlicher Entwickelung auf ein Ziel die ganze Auffassung bestimmt. Der Mut der Menschen erstarkt im Lebenskampfe durch die grofsen Zukunftsbilder, durch den Gedanken an ein Reich, das kommen wird, und dessen Vollendung durch ein Weltgericht geschehen soll.

Im Neuen Testament ist diese Auffassung namentlich in den ersten drei Evangelien, in Pauli Briefen und in der Offenbarung Johannis entschieden herrschend. Im Evangelium Johannis wird mit grofsem Nachdruck betont, dafs das ewige Leben nicht nur ein künftiges, sondern ein schon gegenwärtiges Leben ist. Wer da glaubet, ist schon aus dem Tode zum Leben übergegangen. Das Gericht, die Entscheidung ist vor allen Dingen eine innere; die äufsere, künftige Entscheidung erscheint immer mehr als abschliefsende Konsequenz. Rücksichtlich „dieses Idealismus, welcher in der Gegenwart bereits das Ideal verwirklicht schaut", findet unter den neutestamentlichen Schriften freilich nur ein gradueller Unterschied statt[24]); dieser graduelle Unterschied ist indes von grofser Bedeutung; er begründet zwei verschiedene Typen des Lehrens, und es ist ein psychologisches und litteraturgeschichtliches Rätsel, wie sowohl diejenige Schrift („Offenbarung Johannis"), in welcher die Vollendung des „Reiches" am meisten als künftig geschildert wird, als diejenige („Evangelium Johannis"), in welcher dessen ideale Gegenwart am tiefsinnigsten verfochten wird, in der Tradition einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden kann. Der Gegensatz tritt im Neuen Testament um so stärker hervor, da der Abschlufs und das Gericht gerade von der damaligen Generation erwartet wurden, was das gespannte Verhältnis der Gegenwart zur Zukunft verschärfen mufste und bewirkte, dafs die lebhafte, auf das Künftige gerichtete Erwartung einen stärkeren Kontrast zum inneren Besitz bildete.

Im Zarathustraglauben tritt die idealistische Auffassung

– wahrscheinlich wegen des nüchternen und praktischen harakters der Iranier — nicht so deutlich hervor. Im euen Testament kommt aber an diesem Punkte — wie insichtlich des Raumes — ein charakteristisches „Sowohl — ls auch“ zum Vorschein, und hier ist gröfsere Möglichkeit, afs ein „Sowohl — als auch“ sich behaupten läfst. Denn an nd für sich liegt kein Widerspruch darin, dafs das Ideal Vurzel geschlagen hat und insofern bereits vorhanden ist, nd dafs es sich nach und nach in seinem ganzen Umfang ntfaltet. Die Frage — auf die wir später zurückkommen verden — ist die, ob eine solche länger dauernde, allmähiche Entfaltung im Neuen Testamente vorausgesehen und gelehrt wird. Der neutestamentlichen Auffassung zufolge oll bis zum Abschlufs nur kurze Zeit verstreichen, und überhaupt liegt zwischen der Schöpfung und dem Gerichte ur eine verhältnismäfsig kurze Zeit. Zwischen diesen eiden festen Punkten liegt der ganze Zeitlauf; im Zwischenaume finden die grofsen religiösen Ereignisse ihren Platz, nd der Phantasie rundet die ganze Zeit sich zu einem atürlichen Ganzen ab. Es gibt einen Anfang und ein Ende, und es ist keine schwindelnde Entfernung dazwischen. — Werden die beiden Stützpunkte aber entfernt, — wird gefragt, was denn vor dem „Anfang“ war, und was nach lem „Ende“ sein wird, — so verschwindet die Anschaulichkeit, und es tritt leicht ein Schwindel ein, ebenso wie wenn es dem Bewufstsein einleuchtet, dafs der Raum keine bsoluten Grenzen haben kann.

15. Aus dem Begriffe der Zeit folgt, dafs jeder einzelne Augenblick zwischen zwei anderen Augenblicken liegen nufs. Es läfst sich also weder ein erster noch ein letzter Augenblick denken. Wie der Kausalsatz auf jedes Glied ler Kausalreihe Anwendung finden und das Raumverhältnis für jeden Ort des Raumes gelten mufs, so mufs auch das Zeitverhältnis für jedes Glied der Zeitreihe gültig sein. Jeder Zeitlauf, den wir uns vorstellen, — auch der von der „Schöpfung“ bis zum „Gericht“ — kann daher nur eine Welle im grofsen, unabsehbaren Meere der Zeit sein. Ein bgeschlossener Zeitlauf bezeichnet eine Periode, die durch lie Verwirklichung eines gewissen Resultates, eines gewissen Zweckes ausgefüllt wird. Der Inhalt bewirkt, dafs die Zeit n Perioden eingeteilt wird. Das Zeitverhältnis setzt sich ber kraft seines eignen inneren Gesetzes über den „An-

fang“ und das „Ende“ hinaus fort, und, wenn unsere Gedanken keinen Inhalt und mithin keine Einteilung in Perioden aufserhalb der von uns bisher als fest betrachteten Stützpunkte geben können, so enden wir jedenfalls mit einer Frage, einem Problem, wie bei den Reihen der Ursachen und der Ortsbestimmungen. Das Konsequenteste würde hier sein, die Zeit am „Anfang“ geschaffen und am „Ende“ vernichtet werden zu lassen; dies würde aber nur dahin führen, dafs das Problem von der Bedeutung der Zeit für die Ewigkeit um so verwickelter würde.

Ein Abschlufs kann, was die Zeit betrifft, nur eine Station am Wege, einen Ruheort bedeuten, wo zu neuer Entwickelung Energie gesammelt wird. An solchen Punkten kann es scheinen, als wäre die Zeit aufgehoben. Das erreichte Ziel zeigt sich in so überwältigendem Glanze und nimmt das ganze Bewufstsein dermafsen in Anspruch, dafs der Gedanke an Vergangenheit oder Zukunft nicht im stande ist, sich geltend zu machen. Diese sich der Ekstase nähernde momentane Konzentration wird jedoch dem Gesetze der zeitlichen Beziehung gemäfs von neuen Prozessen abgelöst werden — wenn sie nicht etwa infolge der Wiederholung und Gewöhnung in Stumpfheit übergeht.

Dafs das religiöse Bewufstsein im Zeitverhältnisse eine Unvollkommenheit findet, ist leicht verständlich. Das Unglück der zeitlichen Entwickelung ist mehr oder weniger immer darin zu suchen, dafs die eine Lebensperiode als blofses Mittel für die andre erscheint. Mittel und Zweck werden gesondert, und das Leben wird unter genufsloses Arbeiten und arbeitloses Geniefsen geteilt. Die Zeit wird grofsenteils durch etwas ausgefüllt, das nur und erst durch seine Wirkungen Wert erhält. Jeder Fortschritt in der Kunst der Erziehung, in der Ethik und der Sociologie geht darauf aus, diesen Dualismus, den ärgsten aller Dualismen, aufzuheben. Ebensowenig wie irgend ein einzelner Mensch zum blofsen Mittel für andere Menschen gemacht werden darf, ebensowenig dürfen im Leben eines Menschen einzelne Augenblicke blofs Mittel für andre Augenblicke, Vergangenheit und Gegenwart blofs Mittel für die Zukunft sein. Dies wird vermieden, wenn die Arbeit und die Entwickelung selber unmittelbaren Wert erhalten und somit selbst Zwecke oder Teile eines Zweckes werden können. Das Kind ist dann nicht nur ein werdender Mensch;

das Kindesalter wird eine selbständige Lebensperiode mit ihren speziellen Aufgaben und ihrem eigentümlichen Werte. Auf diese Weise mufs jede Lebensperiode, jeder Teil des Zeitlaufes aufgefafst werden. Dann wird es möglich, inmitten der Zeit in der Ewigkeit zu leben, ohne in mystische Kontemplation zu versinken. Das Äufserliche der Zeitunterschiede fällt hierdurch weg. Die „Ewigkeit" erscheint dann nicht als eine Fortsetzung der Zeit oder als eine ferne Zeit, sondern als Ausdruck für die Kontinuität des Wertvollen während des Wechsels der Zeiten. Dann wird es möglich, der Unabschliefsbarkeit und Unendlichkeit der Zeit ins Auge zu sehen, ohne von Schwindel ergriffen zu werden und ohne den Eindruck des Rastlosen und des Zwecklosen zu erhalten. Ebenso wie bei der Kausalerklärung (9—10) und in betreff der Welt des Raumes (12) liegt die einzig mögliche Lösung der Schwierigkeiten rücksichtlich des Zeitverhältnisses in der Richtung einer innerlicheren Auffassung: dem inneren Gesetz und dem wertvollen Inhalt, nicht aber den äufseren Unterschieden ist schliefslich das Hauptgewicht beizulegen. Und hier gibt es etwas, das von dem begrenzten Rahmen, an den das religöse Bewufstsein in seinen mythischen und dogmatischen Formen sich anzuklammern geneigt ist, unabhhängig bestehen kann.

B. Abschliefsende Gedanken.

> Mittels der spekulativen Philosophie erhält man nicht so sehr Antwort auf Fragen, die der allgemeine Menschenverstand stellt, als man zur Erkenntnis kommt, dafs eben diese Fragen, als auf Begriffe gegründet, die keine Wahrheit haben, wegfallen müssen.
>
> Paul Möller.

16. Die letzte Voraussetzung für das wissenschaftliche Verständnis des Daseins ist, wie ich zu zeigen versucht habe, ein Einheitsprinzip, das allem Zusammenhange des Zeitlaufes, der räumlichen Ausdehnung und der Kausalreihen zu Grunde liegt. Kann das Denken nun eine nähere Be-

stimmung, eine abschliefsende Begriffsform dieses Einheitsprinzipes geben?

Diese Frage ist um so wichtiger, da sich bei dem Hinweis auf ein Einheitsprinzip die Möglichkeit einer Vereinigung der religiösen mit der wissenschaftlichen Auffassung des Daseins eröffnete. Die Auseinandersetzung dieser Frage teile ich in eine mehr formale und eine mehr reale Betrachtung. Die reale Betrachtung verschiebe ich bis zum nächsten Abschnitte (C) und schreite hier sogleich zur formalen Betrachtung, d. h. ich stelle die Frage auf, welche Eigenschaften ein Gedanke haben müfste, wenn er einen vollständigen, objektiven Abschluſs unserer Erkenntnis bilden sollte. Ein solcher Gedanke müfste offenbar ein derartiger sein, der seiner eignen Natur zufolge nicht über sich selbst hinaus führte, keine neuen Probleme und Postulate enthielte. Es müfste ein Gedanke sein, der kraft der eignen Gesetze unseres Denkens die Erkenntnis dergestalt abrundete, daſs sich keine neuen Fragen stellen lieſsen. Der intellektuelle Prozeſs müfste dergestalt abgeschlossen werden, daſs sein Wiederanfang zur Unmöglichkeit würde.

Wir sind alle genötigt, unserer Erkenntnis einen Abschluſs zu geben. Es gibt Punkte, an denen wir thatsächlich nicht weiter gelangen können. Dieser Abschluſs kann aber von rein zufälligen Umständen herrühren. Einer ermüdet früher als ein anderer oder hat nicht so viele intellektuelle Bedürfnisse wie der andre. Der Abschluſs ist hier für verschiedene Individuen, verschiedene Zeitalter, verschiedene Völker verschieden. Zeitliche und räumliche Begrenzung kann der Erkenntnis verwehren, hinlänglichen Stoff zu erwerben. Hier frage ich nicht nach einem derartigen Abschlusse, dagegen frage ich nach einem Abschlusse, der nicht auf speziellen, individuellen oder geschichtlichen Verhältnissen, sondern auf den Gesetzen des Denkens selber beruht.

Bevor ich aber zur Untersuchung schreite, ob das Einheitsprinzip, auf welches die vorhergehende Erörterung hinwies, sich dazu eignet, den objektiven Abschluſs zu bilden, ist vorher die Möglichkeit zu prüfen, daſs die vielfachen Elemente des Daseins, nicht aber das Einheitsprinzip, das Abschlieſsende wären, worin das Denken Ruhe finden könnte und müfste. Man könnte auf die Atome der Naturwissenschaft verweisen, von denen man annimmt, sie bestünden

unveränderlich während aller Bewegungen und Veränderungen, und glauben, an ihnen den Abschluſs all unsrer Erkenntnis zu haben.

Bis jetzt ist noch kein Atombegriff aufgestellt worden, der den Atomen nicht einige der Eigenschaften beilegte, welche sinnliche Körper besitzen. Man denkt sich die Atome als ausgedehnt, d. h. sie bestehen aus Teilen, nur lassen diese Teile sich nicht mittels der uns bekannten Naturkräfte trennen. Selbst wenn man sich diese Ausdehnung als noch so gering denkt (man hat ein Milliontel oder ein Zehnmilliontel eines Millimeters vorgeschlagen), so genügt sie doch, um das Atom zu einer ganzen kleinen Welt zu machen, nach deren inneren Verhältnissen sich fragen läſst. Ihr Bau kann sehr zusammengesetzt sein, und nach der Meinung einiger Forscher finden in ihrem Inneren elektrische Strömungen statt. Es öffnet sich hier also die Aussicht auf neue Rätsel, für deren Behandlung und Lösung unsere jetzigen naturwissenschaftlichen Begriffe vielleicht nicht einmal geeignet sind. Der Abschluſs wird also weiter hinaus verschoben. — Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir fragen, ob das Atom absolut hart ist. Absolut harte Atome würden dem Gesetze von der Beharrung der Energie widerstreiten, da bei ihren Zusammenstöſsen Energie verloren gehen würde. Durch Zusammenstöſse von Körpern wird die aufgehobene Bewegung in Bewegung der Teilchen der Körper umgesetzt, z. B. wenn durch Reibung Wärme erzeugt wird. Absolute Härte würde aber Bewegungen der Teilchen ausschlieſsen. Diese Teilchen sind daher als verschieblich und beweglich zu denken — dann tritt das Atom aber wieder als eine ganze kleine Welt, als ein Sonnensystem auf, und eine Heerschar neuer Fragen und Probleme rücksichtlich der inneren Verhältnisse dieser kleinen Welt steigen empor. — Endlich weisen auch die Kräfte, die man den Atomen beilegt, darauf hin, daſs sie nur einen vorläufigen Abschluſs gewähren. Der Atombegriff wurde aus dem Bedürfnisse heraus gebildet, den Ursprung der Kraftäuſserungen zu lokalisieren. Die Gesetze für physische und chemische Erscheinungen geben bestimmte Bedingungsverhältnisse an, die unter verschiedenartigen Elementen gültig sind, und diesen Elementen legt man dann die Eigenschaften oder „Kräfte“ bei, die vorausgesetzt werden müssen, um ihre Wechselwirkung verständlich zu machen. Von dem Stoffe

und seinen Elementen ist uns nur durch die von ihnen manifestierten Kräfte etwas bekannt. Erkenntnistheoretisch ist deshalb „Kraft“ ein mehr fundamentaler Begriff als „Stoff“. Der Stoff ist das Unbekannte, das durch die Kräfte oder Eigenschaften näher bestimmt wird, die demselben wegen der Art und Weise, wie er zu anderen Stoffen in Beziehung der Wechselwirkung tritt, beigelegt werden. Schon Platon sagte, der Begriff „Stoff“ (Materie) sei das Produkt „unechten Denkens“; wahrscheinlich meinte er hiermit, man beginne erst von Stoff zu reden, wenn man keine wirklichen Denkbestimmungen mehr finden könne. Dafs man die Stoffe nur durch ihre Kräfte kennt, ist am einfachsten aus den Atomen der Chemie zu ersehen, welche Gewichtsteile sind: Gewicht „haben“ heifst wiegen, Fallkraft ausüben. Den Stoff kennt man also durch die Kraft. Kraft ist aber ein Beziehungsbegriff: er wird aus dem Gesetze der Wechselwirkungsbeziehung abgeleitet und setzt einen Widerstand voraus, der überwunden wird (oder zu überwinden ist). Das einzelne Atom wird daher stets durch seine Beziehung zu anderen Atomen bestimmt. Auch hier ist am letzten Ende der Zusammenhang, die Totalität das Urphänomen, und durch diese kommen wir zum Einheitsprinzipe zurück.

Wie grofse Verschiedenheiten und wie grofse Mannigfaltigkeit das Dasein auch umfassen mag, so wird doch stets — wegen der Wechselwirkungsbeziehung unter den verschiedenen und mannigfaltigen Elementen — ein Band, eine gemeinsame Grundlage, eine Einheit vorausgesetzt, welche die Wechselbeziehung ermöglicht.

17. Ich schreite daher zur Untersuchung des Einheitsprinzipes. Nur durch dieses, nicht durch die mannigfaltigen Elemente läfst sich der Abschlufs gewinnen, wenn solcher sich überhaupt gewinnen läfst.

Das Einheitsprinzip ist, wie wir sahen, die notwendige Voraussetzung für das Verständnis des Seins. Und da anzunehmen ist, dafs die Verständlichkeit des Daseins (so begrenzt sie ist) mit der eignen Natur des Daseins im Zusammenhang stehen mufs, haben wir das Recht, von einer Kraft oder Macht zu reden, die bewirkt, dafs alles, was ist, und alles, was geschieht, in innerem Zusammenhang steht, durch eine Kontinuitätsbeziehung zusammengehalten wird. Definiert man Gott als das Prinzip der Verständlichkeit des

Seins und deswegen wieder als das Prinzip der Einheit des Seins, so zeigt sich hier die Möglichkeit eines mit der wissenschaftlichen Erkenntnis harmonisch vereinbaren Gottesbegriffes. In den Gottesvorstellungen der Volksreligionen — jedenfalls auf deren höheren Stufen — ist diese Bestimmung als mehr oder weniger hervortretendes Element zu finden. Wohl zu beachten ist aber, dafs bei den religiösen Begriffsbildungen ganz andere als die rein theoretischen und intellektuellen Interessen mitbethätigt sind. Jeder religiöse Standpunkt fafst in seinem Gottesbegriffe das höchste bekannte Wertvolle zusammen. Ethische und ästhetische Interessen, aufserdem und vorzüglich aber die während des Lebenskampfes erregte Begeisterung oder gefühlte Abhängigkeit treiben die Vorstellungen bis zur innigsten Konzentration, die in dem Rufe: Gott! sich entladet. — Das religiöse Problem entsteht erst durch eine geistige Arbeitsteilung, durch die namentlich das intellektuelle Interesse von den anderen Interessen abgesondert wird und seine Befriedigung durch Ausgestaltung spezieller Denkwege und Denkformen sucht. Kein Wunder denn, dafs wissenschaftliche und religiöse Begriffsbildungen einander nicht entsprechen. Die philosophische und die religiöse Sprache verhalten sich nicht immer so zu einander, dafs man ohne weiteres einen Gedanken aus der einen Sprache in die andere übersetzen oder für den auf dem einen Gebiete gebildeten Begriff auf dem andern einen durchaus adäquaten Begriff finden könnte.

Nicht nur dem philosophischen Bewufstsein, sondern auch dem religiösen Bewufstsein stellt sich das grofse Problem von dem Verhältnisse zwischen Einheit und Vielheit dar. Während aber das philosophische Denken bei dem öfter erwähnten Urphänomen, mithin bei der Einheit als notwendiger Voraussetzung des gesetzmäfsigen Zusammenhangs der mannigfaltigen Elemente stehen bleibt, hat das religiöse Bewufstsein in seinen mythischen und dogmatischen Formen eine Neigung, die Einheit und die Vielheit in ein äufseres Kontrastverhältnis zu einander zu bringen, als ob sie zwei verschiedene Wesen oder Mächte wären. Es bildet daher zwei verschiedene abschliefsende Begriffe, und diese nennt es: Gott und die Welt; die Welt wird als Einheit gedacht, insofern alle Vielheit zur Totalität gesammelt wird. Gegen diese Begriffsbildung nimmt das philosophische Denken die Stellung ein, dafs es in diesen beiden Begriffen

eine und dieselbe Schwierigkeit findet und deshalb nicht anders sehen kann, als dafs alles, was erreicht wird, eine Verdoppelung des Problems ist; ja, es entsteht hierdurch obendrein ein drittes Problem: von dem gegenseitigen Verhalten der beiden Wesen oder Mächte. Ist dem so, was ich jetzt nachzuweisen versuchen werde, so wird dies für die religiöse Diskussion von grofser Bedeutung. Denn hieraus folgt, dafs man kein Recht hat, darum, weil ein Denker den religiösen Gottesbegriff verwirft, vorauszusetzen, er glaube nur an das, was in der religiösen Sprache die „Welt" heifst. Der Begriff „Welt" enthält ähnliche philosophische Schwierigkeiten wie der Begriff „Gott", wenn er absolut abschliefsend sein soll. Und oft verhält es sich so, dafs Denker, die als Atheisten betrachtet werden, vielmehr den landläufigen Begriff der „Welt" als den Gottesbegriff verwarfen. Dies gilt von Philosophen wie Spinoza und Fichte[25]). Der polemische Fanatismus läfst sich natürlich nicht korrigieren, wie oft dieses Verhältnis auch nachgewiesen werden möchte.

Werden Gott und die Welt als zwei verschiedene Wesen oder Mächte betrachtet, so müssen sie sich gegenseitig begrenzen. Eins hört auf, wo das andere anfängt. Der Uhrmacher und die von ihm verfertigte Uhr sind zwei verschiedene Dinge; in ähnliche äufsere Beziehung setzt die gewöhnliche Auffassung Gott und die Welt miteinander. Dann kann Gott aber kein unendliches Wesen sein. „Die Welt" mit ihren Gesetzen und Kräften ist die Schranke der Gottheit. Es erscheint hierdurch eigentlich eine polytheistische Auffassung; „die Welt" wird — als von „Gott" verschieden — eigentlich selbst ein Gott, und es tritt denn auch unwillkürlich eine gewisse Personifikation der Welt auf, sogar in Anschauungen, die sich mit grofsem Pomp als monotheistisch proklamieren.

Der Begriff „Welt" ist, wie bereits bemerkt, keine berechtigte Begriffsbildung. Soll dieser Begriff ein Ganzes, eine gesetzlich geregelte Totalität bezeichnen, so ist er ein Ideal, auf das die Forschung lossteuert, das sie aber wegen der Unerschöpflichkeit der Erfahrung nimmer wird vollständig befriedigen können. Unser Denken buchstabiert stets daran herum, was die Wirklichkeit ist. Das Merkmal, mittelst dessen sich zwischen blofs subjektiver Vorstellung und objektiver Wirklichkeit unterscheiden läfst, ist der ge-

setzmäfsige Zusammenhang, der unter den Erscheinungen in ihrem Verhältnisse zu einander nachweisbar ist. Teils entstehen aber fortwährend neue Erscheinungen als Glieder der Erfahrung, teils erweist es sich, dafs unter den schon gegebenen Erscheinungen weit verwickeltere und geheimnisvollere Zusammenhangsverhältnisse bestehen, als wir von vornherein vermuten konnten. Wir werden deswegen niemals mit der Anwendung unseres Kriteriums der Wirklichkeit fertig, und der Begriff der Wirklichkeit wird daher ein Idealbegriff[26]). Von religiöser Seite besitzt man gewöhnlich keine hinlängliche Geduld, um sich mit der fortschreitenden Arbeit zu begnügen, die dieses Ideal der Forschung auferlegt, nämlich mit dem Auffinden immer tieferen Zusammenhanges unter immer mehr Erscheinungen. Man bricht die Arbeit ab und betrachtet das Werk als vollendet. Der Begriff „Welt" ist deshalb der Ausdruck eines halben Gedankens. Auf der niedrigsten Stufe religiöser Entwickelung ist dieser Begriff noch nicht zu finden[27]). Die Vorstellung von einem Kosmos, von einer geordneten Ganzheit existierender Dinge, setzt einen gewissen Höhegrad des Denkens voraus. Wegen übereilten Abschlusses bildete sich nun der Pseudobegriff einer absoluten Totalität, und nachdem dieser in die religiöse Sprache eingeführt worden war, figuriert er seitdem in derselben, als wäre er ein guter und unangreifbarer Begriff.

Erkennen wir aber einen Augenblick diese Begriffsbildung an. Es entsteht dann die Frage, wie die beiden Wesen oder Mächte sich zu einander verhalten. Überall, wo ein Kausalverhältnis stattfindet, mufs — wie wir im Vorhergehenden sahen — ein Prinzip vorausgesetzt werden, das den Zusammenhang der Glieder bedingt. Gäbe es nicht ein Etwas, das sie in Verbindung miteinander bringt, so wäre das Kausalverhältnis unverständlich. Dies mufs auch von dem Kausalverhältnisse zwischen Gott und Welt gelten. Dann würde aber ja das Band, das Einheitsprinzip, das ihr gegenseitiges Verhältnis ermöglicht, selbst die eigentliche Gottheit sein, oder, wenn man lieber will, die eigentliche Welt würde dann aus „Gott" + „Welt" bestehen, aus dem Ganzen, das beide zusammen bilden. Wir geraten dann wieder in eine unabschliefsbare Reihe hinein — ein Zeichen, dafs man nahe an dem letzten Gedanken gewesen ist, den wir wirklich zu gestalten vermögen, dafs man aber an dem-

selben vorüberging. Dieser letzte gültige Gedanke ist das Einheitsprinzip, das Prinzip der Gesetzmäfsigkeit des Seins. Beachtet man dasselbe nicht, so rächt es sich, indem es sich — ebenso wie das Heinzelmännchen, das mitzieht — jedesmal, wenn man einen Fortschritt gemacht zu haben glaubt, wieder von neuem einstellt. Alle Grenzbegriffe haben etwas Neckisches an sich, das dann besonders zum Vorschein kommt, wenn man den Faden des Denkens auf äufsere Weise zum Knoten schürzen will, statt bei dem inneren Zusammenhange zu bleiben, der den Faden zum Faden macht. Nur wenn uns von theologischer Seite eine ganz andre Erkenntnistheorie gegeben würde als die, mit der wir jetzt arbeiten müssen, würde dieses Neckische unserer Grenzbegriffe möglicherweise wegfallen können. Nun verfolgt es uns bis ganz in die höchsten theologischen und metaphysischen Spekulationen. Schon Platon erblickte (im Dialoge Parmenides) in diesem Neckischen eine seiner Ideenlehre erwachsende Schwierigkeit: wenn die Ideen den sinnlichen Dingen zu Grunde lägen, müsse hinsichtlich des Verhaltens der Ideen zu den Dingen eine neue Frage entstehen; auch dieses Verhalten müsse seine Idee haben u. s. w. Bei Spinoza und Lotze erscheint das Problem im Verhältnisse der Substanz zu den Einzelwesen (modi). Ich vermag nicht zu sehen, dafs die Theologie uns durch ihre Lehre von „Gott" und der „Welt" über diese prinzipielle Schwierigkeit hinweghelfen könnte, die erkenntnistheoretisch ein indirekter Beweis ist, dafs wir uns an einem Grenzbegriffe befinden. Am Einheitsprinzipe besitzen wir einen für uns abschliefsenden Gedanken, zugleich aber einen Gedanken, der in unabschliefsbaren Reihen, und Reihen von Reihen, stets erneute Anwendung erheischt. Man wird zum Narren gehalten, wenn man das Abschliefsende als Glied einer Reihe statt in dem eignen Prinzip der Reihenbildung finden will.

Aus dem Einheitsprinzipe, der letzten für uns unableitbaren Grundlage alles Verständnisses, vermögen wir aber nicht, die Vielheit der Erscheinungen (der Dinge und der Ereignisse) abzuleiten. Einheit ist und bleibt Einheit, und die Vielheit ist stets nur empirisch gegeben, läfst sich nicht deduktiv ableiten. Die in der Erfahrung gegebenen mannigfaltigen Verschiedenheiten sucht unser Forschen auf ein Minimum zu reduzieren, so dafs das Einheitsprinzip durch die in der Erfahrung nachgewiesene Identität, Ratio-

nalität und Kausalität zu seinem Rechte gelangt. Eine derartige fortschreitende Reduktion ist möglich, wie die Geschichte der Erfahrungswissenschaft dies zeigt, eine Deduktion ist aber nicht möglich. Die von spekulativen Philosophen (Plotinos, Böhme, Schelling) angestellten Versuche, die Vielheit aus der Einheit abzuleiten, sind nicht gelungen und lassen sich vielmehr als mythologisches Phantasieren denn als philosophisches Denken charakterisieren. Klarer sah an diesem Punkte Spinoza, indem er anerkannte, die einzelnen Erscheinungen (modi) seien nur aus der Erfahrung bekannt, und nur durch Analyse der Erfahrung gelangten wir zur Einheit zurück. Das theologische Denken, das eine doppelte Begriffsbildung unternahm, indem es Gott und die Welt als verschiedene Wesen aufstellt, sucht denn auch diese Doppelheit aufzuheben, indem es die Welt von Gott erzeugt werden läfst; — in der That gibt es uns aber nur das philosophische Problem der Einheit und Vielheit wieder, und zwar in gröfseren Dimensionen. Wie es logisch unmöglich ist, die Vielheit aus der Einheit abzuleiten, da in der Konklusion stets etwas sein wird, das nicht in den Prämissen ist, ebenso ist es logisch unmöglich, sich die Welt als von Gott erzeugt zu denken. Und der Stachel wird dadurch verschärft, dafs die Gottheit vollkommen und unveränderlich gedacht wird: wie kann das Unvollkommene aus dem Vollkommenen und das Veränderliche aus dem Unveränderlichen entspringen? Logisch betrachtet ist die Schwierigkeit hier ganz dieselbe, man möge mit Augustinus das Unvollkommene und Veränderliche durch einen Willensakt oder mit Plotinos durch eine Ausströmung (Emanation) entstehen lassen[28]). (Ethisch betrachtet ist sie bei ersterer Ansicht gewifs gröfser.) Weder die Schöpfungslehre noch die Emanationslehre hilft der Schwierigkeit ab, die darin liegt, dafs unser Begriff einer Ursache der Begriff einer Mehrheit von Bedingungen ist, so dafs „die Ursache" ebensowenig eine absolute Einheit sein kann, wie sich aus einem einzigen Vordergliede ein Schlufs ziehen läfst. Soll das Schöpfungsdogma eine Erklärung des Ursprungs „der Welt" enthalten, so mufs man unter „Erklärung" etwas anderes verstehen als das wissenschaftliche Denken darunter versteht. Weil man zu denken aufhört, ist es nicht gesagt, dafs man zu verstehen anfängt.

18. Die Unmöglichkeit eines objektiven Abschlusses der

Erkenntnis folgt, wie wir sahen, aus der Unerschöpflichkeit der Erfahrung, die eine völlige Verifikation der ersten Grundsätze der Erkenntnis verwehrt. Hume's Problem von der Gültigkeit der Kausalität wird nie gelöst werden können. Selbst Kant war hier noch gar zu dogmatisch, wenn er glaubte, einen Beweis für diese Gültigkeit führen zu können. Wenn fortwährend neue Erfahrungen auftauchen, läfst sich nicht einmal die Möglichkeit ausschliefsen, dafs die letzte Grundlage dieser Erfahrungen (was Kant das „Ding an sich" nannte) nicht auf konstante Weise wirkt, sondern selbst im Werden und in der Entwickelung begriffen ist, Veränderungen erleidet, wenn diese Veränderungen auch wieder Gesetzen unterworfen sein können, die tiefer liegen als irgend eines der Gesetze, die man bisher in den Erfahrungserscheinungen herrschend gefunden hat. Wir kommen hier zur Idee von Naturgesetzen höherer Ordnung, wie wir vorher die Möglichkeit von Atomen höherer Ordnung antrafen. Kant begnügte sich seiner Zeit mit dem Postulate des „Dinges an sich" als Grundlage für den Stoff unsrer Erkenntnis; er nahm ohne weiteres an, diese Grundlage wirke zu allen Zeiten auf eine und dieselbe Weise[29]). Für diese Annahme läfst sich aber kein Beweis führen, und die Grundannahmen der Philosophie müssen deshalb noch mehr hypothetisch sein, als Kant glaubte. Das Recht, die Formen unsrer Erkenntnis (z. B. den Kausalbegriff) auf den gegebenen empirischen Stoff anzuwenden, läfst sich streng genommen nicht ein für allemal begründen, sondern ist stets wieder durch Versuche zu erhärten.

Kants dogmatische Voraussetzung von der Unveränderlichkeit des Dinges an sich wirkt noch bei Herbert Spencer, wenn dieser, nachdem er die Gültigkeit des Entwickelungsbegriffes für alle Gebiete der Erfahrung nachgewiesen hat, dessen Gültigkeit für das „Unerkennbare", das seiner Lehre zufolge allen Erscheinungen zu Grunde liegt, entschieden bestreitet. Auch F. C. Sibbern, sonst ein eifriger Entwickelungsphilosoph, nahm an, dafs nur die endlichen Wesen, nicht aber die Gottheit sich entwickele. Oder wie er sich ausdrückt: Gottes Reich entwickelt sich, Gott aber nicht[30]). Auf so äufserliche Weise läfst die Grenze zwischen dem Unerkennbaren und dem Erkennbaren oder zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen sich aber nicht ziehen. Der alte scholastisch-dog-

matische Grenzbegriff, der die Unveränderlichkeit der Gottheit als Gegensatz der Veränderlichkeit „der Welt" aufstellt, übt bei neueren Philosophen gewifs noch seine Nachwirkungen aus. Ein absolut unveränderlicher Grund der fortwährenden Veränderung ist undenkbar. Auch hier zieht das Heinzelmännchen mit, sobald man auf objektive Weise abzuschliefsen sucht.

Die Möglichkeit läfst sich jedenfalls nicht abweisen, dafs die Unabschliefsbarkeit der Erfahrung und der Erkenntnis damit im Zusammenhange stehen kann, dafs das Seiende nicht fertig ist, sondern sich in unablässiger Entwickelung befindet. Man vergifst leicht, dafs die Erfahrung und die Erkenntnis selbst mit zum Seienden gehören. Wenn wir von einem Erkennen des Seienden reden, bedeutet dies eigentlich, dafs das gesamte Sein durch einen einzelnen Teil oder eine einzelne Seite desselben ausgedrückt werden soll. Solange diese Aufgabe nicht gelöst ist, ist auch das Sein als Totalität nicht fertig. Und umgekehrt, wenn das Sein selbst nicht fertig ist, kann auch unsere Erkenntnis nicht fertig sein. Überdies: um das Verhältnis zwischen demjenigen Teile oder derjenigen Seite des Seins, die wir Erkenntnis nennen, und dem übrigen Sein oder dem Sein als Totalität zu erkennen, wäre eine neue Erkenntnis erforderlich — und so des weiteren. Das Problem stellt sich auch von dieser Seite stets wieder von neuem ein. Schon die indischen Vedantaphilosophen (die Verfasser der Upanishads) und die Neuplatoniker sahen dies ein. Ein vollständiger Abschluſs der Erkenntnis würde die Aufhebung des Unterschiedes zwischen der Erkenntnis und dem Sein, zwischen Subjekt und Objekt voraussetzen; — gerade dieser Unterschied ist aber die Bedingung aller Erkenntnis.

Überhaupt ist es ein Grundgesetz für alle unsre Begriffe, dafs sie Beziehungen ausdrücken, und dafs jeder Begriff eine Beziehung zu andern Begriffen voraussetzt[81]). Dies ist das eigne innere Gesetz für alle Bewegung des Denkens. Aus diesem Gesetze, welches man das Beziehungsgesetz nennen kann, folgt, dafs sich von einem Etwas, das zu keinem anderen Etwas in Beziehung steht, kein Begriff bilden läfst. Alle Denkbewegung besteht darin, Gleichheit oder Verschiedenheit nachzuweisen, Grund oder Folge zu finden, Ursache oder Wirkung abzuleiten. Gleichheit und Verschiedenheit, Grund und Folge, Ursache und Wirkung

finden aber nur da Anwendung, wo verschiedene Glieder in gegenseitige Beziehung gebracht werden können.

Ein Ding oder Wesen wird nur durch seine Eigenschaften erkannt, und die Eigenschaften bezeichnen die verschiedenen Arten, wie das Ding oder Wesen zu andern Dingen oder Wesen in Beziehung steht. Man legt Dingen oder Wesen Kraft bei, wenn sie das Vermögen besitzen, Widerstand zu überwinden. Der Begriff der Kraft setzt aber nicht nur eine Beziehung eines Wesens zu einem angetroffenen Widerstande voraus, sondern zugleich auch ein Etwas, das im stande ist, die Kraft auszulösen, sofern nicht eben der Widerstand auslösend wirkt. Legt man einem Wesen Leben oder Persönlichkeit bei, so denkt man sich eine Aufsenwelt hinzu, mit der es in Wechselwirkung steht, und die sowohl Motive zur Auslösung der Kraft darbietet als auch Widerstand, den die Kraft überwinden kann. Und auf diese Weise wird man finden, wenn man irgend welchen Begriff irgend welcher Art untersucht, dafs das Denken darin besteht, eins mit dem andern zusammenzuhalten und zu vergleichen, also eines in Beziehung zu dem andern zu setzen. Dieses Gesetz ist so allgemeingültig, dafs die Beweislast demjenigen obliegen mufs, der behaupten wollte, es gebe Ausnahmen von demselben. Und dieses Gesetz macht am letzten Ende einen objektiven Abschlufs unsrer Erkenntnis zur Unmöglichkeit.

Jede Begriffsbildung ist eine Begrenzung, die wieder aufgehoben wird, wenn das Denken sich auf den gröfseren Zusammenhang besinnt, aus dem es das im Begriffe Zusammengefafste entnommen hat, — und ohne den der Inhalt des Begriffes sich nicht bestimmen liefse. Eben das Beziehungsgesetz legt von der Einheit des Denkens ein Zeugnis ab, indem verschiedene Glieder einer Beziehung in einen einzigen Begriff zusammengefafst werden. Es gibt aber auch Zeugnis von der steten Begrenzung des Denkens, da aufser den zu dem einzelnen Begriffe zusammengefafsten Gliedern stets noch andre Glieder vorausgesetzt werden, deren nähere Bestimmung eine neue Aufgabe wird. Darin besteht der Adel unseres Denkens, dafs es seine eigne Grenze zu erblicken und — kraft seines eignen Gesetzes — an der Grenze stets ein Excelsior! zu hören vermag. Jeder Begriff Gottes, hat Fichte gesagt, ist der Begriff eines Abgottes. Es ist aber gerade ein göttlicher

Funke des menschlichen Denkens, dafs es allen frommen Versuchen, das Göttliche zu formulieren, gegenüber zu der Einsicht gelangen kann, dafs sie Abgötterei sind.

C. Gedanke und Bild.

Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.
Goethe.

19. Wir hören nicht auf, uns Vorstellungen zu bilden, selbst wenn wir die Grenze aller Erkenntnis erreicht haben, so dafs sich keine klaren und widerspruchslosen Begriffe mehr bilden lassen. Besonders wird das religiöse Bedürfnis fortwährend zu solcher Vorstellungsbildung bewegen. Bei näherer Untersuchung wird es sich erweisen, dafs die Entstehung aller derartigen Vorstellungen der Analogie zu verdanken ist.

Das Wort Analogie bezeichnet eigentlich dasselbe wie Proportion, man pflegt aber bei der Anwendung der beiden Wörter so zu unterscheiden, dafs die Proportion eine quantitative Beziehungsgleichheit angibt (z. B. $^1/_2 = {}^2/_4 = {}^3/_6$ u. s. w.), während die Analogie eine qualitative Beziehungsgleichheit bezeichnet (z. B. Rot verhält sich zum Orange, wie Orange zum Gelb). Mit Hilfe der Proportion können wir unbekannte Gröfsen entdecken, wenn wir nur wissen, dafs sie Glieder einer Proportion sind, deren andre Glieder wir kennen. Die Analogie dagegen gewährt unsrer Erkenntnis nur ein höchst unvollkommenes Hilfsmittel. Sie kann uns keine positive Erkenntnis der unbekannten Glieder geben, dient aber vorzüglich dazu, das Verhältnitnis zwischen uns vorher bekannten Gliedern auszudrücken. Aus einer begriffsmäfsigen Beziehung wird sie ferner leicht zu dichterischer Zusammenstellung, und überhaupt bewegt sie sich an der Grenze zwischen Denken und Phantasie.

In meinem Werke Geschichte der neueren Philosophie habe ich zu zeigen versucht, dafs diejenigen Philosophen, welche die Richtigkeit der Art und Weise, wie die kritische Philosophie die Grenzen der Erkenntnis zieht,

nicht zugeben, stets — mit gröfserem oder geringerem Grade ausdrücklichen Bewufstseins — bei ihren Versuchen, die Rätsel des Daseins zu lösen, mit Analogien operieren. Diese sind das einzige Hilfsmittel, das übrig bleibt, wenn die Erfahrung ihre Dienste verweigert. Man faſst dann das Dasein in seiner Totalität oder den letzten Grund des Daseins in Analogie mit gewissen Elementen, Erscheinungen oder Verhältnissen auf dem Gebiete der Erfahrung auf. Der Charakter der verschiedenen Systeme, der verschiedenen metaphysischen Weltanschauungen beruht wesentlich darauf, welche Elemente, Erscheinungen oder Verhältnisse man zur Grundlage seines Analogisierens macht[32]).

In diesem Zusammenhange interessiert uns vorzüglich der Gegensatz zweier philosophischer Denkversuche, der Gegensatz des metaphysischen Idealismus zum Materialismus.

Der metaphysische Idealismus läſst sich auf zwei etwas verschiedenen, sich indes nicht gegenseitig ausschlieſsenden Wegen begründen. — Es erwies sich ja, daſs wir — soll das Dasein verständlich sein — ein Einheitsprinzip voraussetzen müssen, ein Etwas, „das die Welt im Innern zusammenhält". Fragt man nun, was dieses ist, — wünscht man dessen nähere Bestimmung, — so liegt es nahe, die Analogie mit der Einheit zu benutzen, welche die Psychologie im menschlichen Bewufstsein findet. So wie es sich erweist, daſs die verschiedenen Zustände und Elemente meines Bewufstseins in innerem Zusammenhange stehen und somit, daſs sie einem und demselben Ich angehören, ebenso könnte man sich die Zustände und Elemente des Daseins zu einem allumfassenden Ich vereint denken. Sowohl im Dasein als im einzelnen Bewufstsein haben wir das Verhältnis einer Einheit zu einer Vielheit vor uns, und vielleicht könnten wir uns nun das kosmologische Verhältnis verdeutlichen, wenn wir es in Analogie mit dem psychologischen Verhältnisse dächten. Diesen Weg betraten Kants spekulative Nachfolger in Deutschland (Fichte, Schelling, Hegel), und auch später hat man ihn eingeschlagen, um eine Lösung zu finden. — Der andre Weg nimmt seinen Ausgang von der Thatsache, daſs wenn man sich überhaupt davon überzeugen soll, daſs andre Wesen ein Bewufstseinsleben haben, diese Annahme sich nur auf dem Wege der Analogie begründen läſst. Wir schlieſsen: So wie unsere Ausdrücke, Bewegungen und Handlungen sich zu unsern

inneren, psychischen Zuständen verhalten, so verhalten sich die Ausdrücke, Bewegungen und Handlungen andrer Wesen zu ähnlichen Zuständen derselben. Durchaus unmittelbar vermögen wir die inneren Zustände andrer Menschen ja nicht zu beobachten. Könnte man nun aber nicht berechtigt sein, diesen Analogieschluſs weiter auszudehnen? Weshalb bei den Tieren Halt machen? Wenn sich so groſse Kontinuität des materiellen Daseins erweist, was dessen Elemente und Gesetze betrifft, weshalb denn nicht annehmen, daſs auch die psychische Seite des Daseins kontinuierlich ist, obschon sie auſserhalb unseres eignen Bewuſstseinslebens kein Gegenstand unmittelbarer Beobachtung wird? Und da wir nun nur im stande sind, uns recht klar zu machen, was das heiſst, ein psychisches Wesen sein, während dagegen das Materielle für uns stets nur Objekt ist, nie mit unserm eignen Subjekt unmittelbar eins wird, würden wir die uns verständlichste Auslegung des Daseinsrätsels gewinnen, wenn wir das Psychische als die innerste Natur des Daseins und das Materielle als eine äuſsere, sinnliche Form dieses inneren Lebens auffaſsten. Nach dieser Auslegung würde man wissen, was „das Ding an sich“ ist; dieses erschiene dann nicht mehr als ein X, sondern als ein Etwas, das dem Wesen nach mit dem verwandt wäre, was wir aus unserm eignen Inneren unmittelbar kennen. Diesen Weg betrat Leibniz seiner Zeit mit groſser Klarheit und ausdrücklichem Bewuſstsein; in neuerer Zeit schlugen Schopenhauer, Beneke, Fechner und Lotze denselben Weg ein. Zum allerersten Mal in der Geschichte des menschlichen Denkens kam dieser Gedanke indes in der Vedantaphilosophie (den Upanishads) zum Vorschein, die auf die Frage, was Brâhma, das Prinzip des Seins, sei, die Antwort gibt: das ist Atman, das ist die Seele in deinem Inneren, das bist du selbst!

Auch der Materialismus muſs sich, wenn er eine abschlieſsende Theorie sein will, auf die Analogie stützen, nur benutzt er die Analogie mit der äuſseren, sinnlichen Erfahrung, nicht die Analogie mit den inneren Zuständen des Seelenlebens. Der Materialismus macht die naturwissenschaftliche Lehre von der Materie und ihren Eigenschaften zu einer Lehre vom innersten Wesen des Daseins. Ein Teil der Erfahrung wird auch hier zum Ganzen oder zu ihrem fundamentalen Bestande gemacht.

20. Wäre es notwendig, unter diesen beiden Möglichkeiten zu wählen, so würde die Wahl für mich keine Schwierigkeiten darbieten. Alle Erfahrung — sowohl die sogenannte äufsere als die sogenannte innere — ist geistige Thätigkeit, und das Materielle ist uns stets nur als Objekt des Anschauens und des Denkens, nicht als mit unseren eignen Zuständen identisch gegeben. Alle Erfahrung (derjenigen Art, von welcher hier die Rede ist) besteht aus Empfindungen und Vorstellungen in gegenseitiger Verbindung, und mittels dieser lernen wir alle anderen Erscheinungen kennen. Die innere Einheit, die alle unsere Bewufstseinselemente umschliefst, und die unserem Ichbegriffe zu Grunde liegt, wird uns — vermöge einer unwillkürlichen Analogie — das Bild aller anderen Einheit und alles anderen Zusammenhangs, den wir entdecken. Der Idealismus nimmt also bei seiner Auslegung des Daseins seinen Ausgangspunkt von dem, was in erkenntnistheoretischer Beziehung das Fundamentalste unsrer Erkenntnis ist. Es bleibt aber noch immer die Frage, ob es berechtigt ist, jene Analogie anzuwenden, — ob ihre Anwendung sich hinlänglich begründen läfst. Hier ist mir durchaus klar, dafs der Idealismus als Weltanschauung ein berechtigter Glaube sein kann, der an keinem Punkte mit wissenschaftlichen Voraussetzungen, Methoden oder Resultaten in Streit zu geraten braucht, der aber kein Gegenstand zwingenden Beweises sein kann, ebensowenig wie er sich im einzelnen wissenschaftlich näher entwickeln läfst.

Während es verhältnismäfsig leicht ist, die Berechtigung des Analogieschlusses darzuthun, solange derselbe auf Wesen angewandt wird, die uns so nahe stehen wie Menschen und Tiere, so wird hingegen die Verifikation schwieriger, je mehr wir die Analogie auf Daseinsformen ausdehnen, die von unsrer eignen sehr verschieden sind, und zwar besonders, wenn sie auf das Einheitsprinzip des gesamten unendlichen Daseins ausgedehnt wird. Einen positiven Begriff von geistigem Dasein vermögen wir uns hier nicht zu bilden. Kraft des Gesetzes der Kontinuität müssen wir freilich annehmen, dafs das Seelenleben nicht als etwas ganz Neues auftritt, sondern aus Elementen entspringt, die sich zu ihm verhalten, wie niedere zu höheren Arten materieller Formen[88]); eine weitere und bestimmtere Ausführung dieser Hypothese ist aber unmöglich.

Sollte der Analogieschlufs des metaphysischen Idealismus

zwingend sein, so müfste die engere Wahl unter den beiden Möglichkeiten stattfinden, dafs das innerste Wesen des Daseins psychischer oder dafs es materieller Art sei. Die Einteilung des Seienden in Psychisches und Materielles ist aber eine rein empirische. Es läfst sich kein Beweis dafür aufbringen, dafs das Sein unter keinen anderen als diesen beiden Formen sollte auftreten können, so dafs das Verhältnis dieser Daseinsformen ein Entweder — oder wäre (was man in der Logik ein kontradiktorisches Verhältnis nennt). Vielleicht steht die grofse Schwierigkeit, die sich damit verbunden erweist, eine befriedigende Hypothese in betreff des Verhältnisses des Psychischen zum Materiellen zu gewinnen, im Zusammenhang damit, dafs das Sein nicht durch jene beiden Daseinsformen erschöpft ist, dafs es dagegen viele — um nicht mit Spinoza zu sagen unendlich viele — andre Daseinsformen gäbe. Es könnte sein, dafs das Verhältnis der beiden uns bekannten Daseinsformen erst dann verständlich würde, wenn wir noch andre Daseinsformen kennten. Jedenfalls besitzen wir nicht alle Daten zur Lösung dieses Problems. Denken wir uns, dafs wir nur zwei Farben kennten. Wir würden dann geneigt sein, zu glauben, dafs alle überhaupt existierende Farbe eine von diesen beiden sein müfste. Nun wissen wir, dafs das Licht auf mehr denn zwei Arten gebrochen werden kann, — und dennoch sind die Physik, die Physiologie und die Psychologie der Farben so äufserst reich an Problemen! — Das Licht des Daseins kann gewifs auf weit mehr Arten gebrochen werden, als die metaphysischen Systematiker sich gedacht haben. Dieser Glaube (und diese Analogie) ist wenigstens ebenso berechtigt wie derjenige, auf welchen sich die idealistische Weltauffassung stützt.

Wenn man es mit der Beweiskraft der Analogien nicht so genau nimmt, ist es leicht genug, zu spekulieren. Dann ersetzt man aber die Begriffe durch Bilder, die Philosophie durch Poesie. Erkenntnistheoretisch ist es von grofser Wichtigkeit, dafs zwischen Begriff und Bild scharf unterschieden wird. Das Bild kann seinen grofsen Wert besitzen; steht es aber nicht als Beispiel oder anschauliches Zeichen eines Begriffes da, so beruht der Wert, den es haben mag, auf seiner Beziehung zu anderen Seiten unsrer Natur als der erkennenden.

Schon die Naturwissenschaft benutzt Symbole und

Bilder. — Wenn die moderne Naturforschung darauf ausgeht, alle materiellen Erscheinungen als Bewegungserscheinungen zu erklären, so geschieht dies, weil die Bewegungen die einfachsten und anschaulichsten Erscheinungen sind, und weil man dadurch, daſs man alle Erscheinungen in Analogie mit denselben auffaſst, die klarste und konsequenteste Naturauffassung gewinnt. Die Berechtigung dieser Analogie kann dadurch dargethan werden, daſs die materiellen Veränderungen im einzelnen sich mit deren Hilfe voraussagen und berechnen lassen. Es hat sich in immer gröſserem Umfange erwiesen, daſs die Veränderungen der materiellen Natur so vorgehen, als ob sie nichts als Bewegungen materieller Teilchen wären. — In der Biologie bezeichnet der Begriff „Analogie" besonders die Ähnlichkeit, die unter Organen verschiedenartiger Lebewesen zu finden ist, indem diese Organe (z. B. die Hand des Menschen und der Schnabel des Papageies) ähnliche Funktion ausüben, wenn sie sich anatomisch auch nicht zusammenstellen lassen. Die Analogie gibt hier den Anlaſs zu erfolgreichen Vergleichungen; ein Glied des Analogieverhältnisses beleuchtet das andre, und das Denken wird hierdurch zu neuen Fragen und Untersuchungen angeregt.

In der Psychologie spielt die Analogie ebenfalls eine groſse Rolle, was schon daraus zu ersehen ist, daſs alle Ausdrücke für psychische Zustände und Thätigkeiten ursprünglich für materielle Erscheinungen gebraucht wurden. Psychische Verhältnisse veranschaulichen wir uns mittels materieller Verhältnisse. Die Sprache bildete nicht ganz neue Wörter (z. B. neue Präpositionen), um die psychischen Erscheinungen auszudrücken, dagegen war hier die Analogie thätig, um eine Terminologie zu beschaffen. Die Psychologie kann jedoch, ebenso wie die Naturwissenschaft, ihre Analogien durch die Erfahrung bestätigen, indem die Selbstbeobachtung uns darstellt, was die Symbole ausdrücken. Wenn z. B. das einem Entschlusse vorausgehende Nachdenken „Erwägung" genannt wird, so sagt die Selbstbeobachtung uns, weshalb dieses dem Wägen entnommene Bild ein passendes ist: der Wechsel der Motive, deren Vorherrschen und Zurücktreten ruft uns ins Gedächtnis, wie die Wagschalen je nach dem darin gelegten Gewichte steigen und sinken. Und ferner: wenn wir davon sprechen, daſs Motive vorherrschen oder zurücktreten, kommen wir auch

leicht darüber ins klare, welche Ereignisse durch diese bildlichen Ausdrücke bezeichnet werden.

Endlich ist die Analogie auch in der Erkenntnistheorie von grofser Wichtigkeit. Zwischen Identität, Rationalität und Kausalität findet Analogie statt (5). Die Rationalität, das Verhältnis zwischen Grund und Folge (Prämissen und Konklusion) bietet eine Analogie mit dem einfachen Identitätsverhältnisse, wie dieses im Wiedererkennen hervortritt, dar. Man hat es das „Paradoxon des logischen Schlusses" genannt, dafs Identität des Grundes mit der Folge bestehen mufs, und dafs dennoch durch den Übergang aus Grund in Folge etwas Neues gewonnen werden soll. Deshalb sucht man den Prozefs des Schliefsens durch rein logische Behandlung so weit möglich auf eine Konstatierung der Identität, also auf einen Akt des Wiedererkennens zu reduzieren. Die Kausalität suchen wir wieder in Analogie mit der Rationalität, das Kausalverhältnis in Analogie mit dem Verhältnisse zwischen Grund und Folge aufzufassen. Das Verhältnis unter Ereignissen bestreben wir uns als ein Verhältnis zwischen Grund und Folge aufzufassen, so dafs wir aus einem vorliegenden Ereignisse rückwärts (auf dessen Ursache) und vorwärts (auf dessen Wirkung) schliefsen können. Auch diese Analogie, die eine Analogie des logischen Denkens mit dem realen Sein ist, trägt viele Früchte. Sie bewirkt, dafs wir überhaupt Fragen aufwerfen und Probleme stellen, statt nur zu beobachten und zu beschreiben. Ob diese Analogie wirklich Gültigkeit besitzt, und dann in welchem Umfange, das ist die wichtigste Frage im Erkenntnisproblem. Wäre die Analogie völlig gültig, so würde das Dasein völlig verständlich sein, d. h. die Prozesse des Daseins würden sich auffassen lassen, als ob sie denselben Gesetzen unterworfen wären wie das menschliche Denken.

Verschieden von der naturwissenschaftlichen Symbolik, die eine zusammengesetzte materielle Erscheinung durch eine einfachere materielle Erscheinung beleuchtet, wie auch von der psychologischen Symbolik, die eine psychische Erscheinung durch eine anschauliche materielle Erscheinung beleuchtet, und von der erkenntnistheoretischen Symbolik, die Verhältnisse unter Ereignissen durch Verhältnisse des Denkens beleuchtet, ist die metaphysische Symbolik, die das Dasein in seiner Totalität oder in seinem innersten Wesen

durch Bilder beleuchten will, welche einem einzelnen Teile oder einer einzelnen Seite des Daseins, wie sie in unsrer Erfahrung auftritt, entnommen sind. Weder die Totalität noch das innerste Wesen des Daseins liegt in unsrer Erfahrung gegeben vor. — Die religiöse Symbolik unterscheidet sich (erkenntnistheoretisch betrachtet) nur dadurch von der metaphysischen, dafs ihre Bilder konkreter, farbenreicher und stimmungsvoller sind.

21. Nur mit Widerstreben gibt das menschliche Bewufstsein die unmittelbare Anschauung auf, so wie diese in der Form der sinnlichen Wahrnehmung, der Erinnerung und der Phantasie auftritt, um darauf den Weg zur Analyse zu wandeln und Begriffe zu bilden, die schwerlich völligen Ersatz dessen bringen können, was es in der Anschauung besafs[84]). Es verhält sich nun aber einmal so, dafs die Objekte des religiösen Bewufstseins — wenn dieses Bewufstsein eine höhere Entwickelungsstufe erreicht hat — sich nicht mehr mittels unmittelbaren Anschauens auffassen lassen. Die unwillkürliche Bildergestaltung mufs stets von neuem wieder geändert und verbessert werden, und schliefslich erweist sie sich als unzureichend, um das ewige, unendliche und erhabene Wesen der religösen Objekte wiederzugeben. Das religiöse Bewufstsein schwankt hier zwischen zwei Tendenzen. Einerseits trägt es Bedenken, von seinem unendlichen Objekte sinnliche und menschliche Ausdrücke zu gebrauchen; anderseits trägt es Bedenken, das unmittelbare Gefühl der lebhaften und ergreifenden Ausdrücke zu berauben, in denen dieses sich unwillkürlich entladet. Bei einem religiösen Genius wie Augustinus, der Denker und Kirchenfürst zugleich war, kann man beide Tendenzen in ihrem Kampfe miteinander studieren. Ihm (wie Schleiermacher später) hat der Ausdruck „Barmherzigkeit", von Gott gebraucht, nur bildlichen Sinn, weil er ein Leiden an andrer Leiden voraussetzt. Damit aber „die Seelen der Ungelehrten" (animae indoctorum) sich nicht verstockten, glaubte Augustinus doch, ihn gebrauchen zu dürfen — also als eine Art pädagogischen Anthropomorphismus. Nur diejenigen, setzt er hinzu, welche Religion und Forschung (religio et studium) vereinen, können der bildlichen Ausdrücke entraten[85]). — Wie weit erstreckt sich nun aber das Bildliche? Gibt es eigentlich irgend einen Ausdruck für ein Objekt der Religion, der nicht bildlich wäre? —

Betrachten wir die Geschichte der Religion, so finden wir namentlich zwei interessante Entwickelungsprozesse, die darauf ausgehen, alles Bildliche auszusondern, und die in der Verwerfung aller bestimmten Ausdrücke gipfeln, weil diese begrenzten Erfahrungsgebieten entnommen sind und deswegen verendlichen, was sie bestimmen sollten.

Der erste Entwickelungsprozefs liegt in den indischen Upanishads vor. Die Vedantaphilosophen kamen zu der Überzeugung, dafs kein Begriff und kein Bild das Wesen der Gottheit auszudrücken vermöge — Atman ebensowenig als Brâhma (19). Sie stellten ihren metaphysischen Idealismus nur auf, um ihn schliefslich wieder zurückzunehmen. Die Gottheit ist „ohne Ende, ohne Alter, ohne Ufer, nicht aufsen und nicht innen". Am besten wird sie auf negative Weise (neti, neti) bezeichnet: sie ist weder „Das" noch „Jenes"! Und Schweigen ist die rechte Antwort, wenn gefragt wird, was sie ist. Sollte sie von uns erschaut werden können, so wäre sie nicht, was sie ist. Sie ist das Undenkbare — und dennoch denkt das Denken durch sie! Keine Zweiheit, kein Gegensatz hat Gültigkeit für sie; darum läfst sie sich nicht erkennen. Weder der Blick noch das Wort oder der Gedanke kann bis zu ihr vordringen, obgleich sie sowohl durch Blick als durch Wort und Gedanken wirkt. Sie ist weder seiend noch nicht-seiend; sie ist weder wifsbar noch nicht-wifsbar. Nur symbolisch läfst sie sich ausdrücken. Um aber alle sinnlichen Vorstellungen fernzuhalten, die durch Symbole bestimmter Bedeutung leicht herbeigeführt werden, wandten die Vedantaphilosophen als Ausdruck für das Höchste die Silbe Om an, welche „Ja" bedeutet, die Vorstellung aber nach keiner entschiedenen Richtung leitet[36]).

Der andre Entwickelungsprozefs geht im Neuplatonismus vor und pflanzt sich aus diesem (unter Vermittelung des sogenannten Dionysius Areopagita) in der christlichen Mystik des Mittelalters fort. Obschon neuere Untersuchungen erwiesen haben, dafs der Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik kein so vollständiger ist, wie früher angenommen wurde, gibt es doch einen Punkt, wo diese beiden mittelalterlichen Richtungen entschieden auseinander gehen, und zwar gerade die Frage, ob es Analogien gibt, die sich mit Recht anwenden lassen, um Gott zu denken. Die Scholastiker hielten die Berechtigung der

Analogie fest, die Mystiker verwarfen sie. Thomas Aquinas lehrt freilich, es sei unmöglich, von Gott einen Ausdruck in ganz demselben Sinne (univoce) zu gebrauchen, in welchem dieser von erschaffenen Wesen gebraucht werde; es gebe aber doch Ausdrücke, die sich nicht nur als Wortspiel (pure aequivoce) von Gott gebrauchen liefsen. Nach ihm gibt es eine Art Analogie, die inmitten der Synonymität und der Homonymität liegt, diejenige nämlich, die auf einem Kausalverhältnisse beruht, z. B. wenn sowohl ein Heilmittel gesund genannt wird als es auch von dem dadurch Geheilten heifst, dafs er gesund wird. Ein Analogieverhältnis dieser Art findet zwischen dem Schöpfer und den erschaffenen Wesen statt. Es ist jedoch keine Ähnlichkeitsbeziehung vorhanden, die ein Recht geben könnte, den Schöpfer und die Schöpfung auf denselben Gattungsbegriff zurückzuführen. Nein, jede Bestimmung — sogar auch der Begriff eines Wesens — wird von dem Schöpfer und von der Schöpfung in verschiedenem Sinne gebraucht: Gott steht aufser jedem Gattungsbegriffe (extra omne genus). — Sehr deutlich kann die Erkenntnis, die auf diese Weise möglich sein soll, offenbar nicht sein, und es fällt nicht leicht, sich von derselben eine Vorstellung zu bilden. Denn Analogie ist (wie sehr man sie auch abgrenzen möchte) ein Ähnlichkeitsverhältnis, und bei allem Vergleichen mufs von Gattungs- und Artbegriffen die Rede sein können: Zusammenstellung mittels Analogie ist in der That Bildung eines Gattungsbegriffes. Wenn Thomas Aquinas als Beispiel theologisch anwendbarer Analogie die auf Kausalzusammenhang beruhende nennt, so ist hierzu zu bemerken, dafs wir das Kausalverhältnis um so weniger verstehen, je mehr die Ursache von der Wirkung verschiedenartig, sogar generell verschieden ist. Wo das Kausalverhältnis kein rein äufseres und rein faktisch aufgezwungenes ist, da findet sich eine Kontinuität und somit eine Ähnlichkeit der Ursache mit der Wirkung, die es berechtigt macht, beide auf denselben Gattungsbegriff zurückzuführen. Solchen Zusammenhang wird man bei näherer Untersuchung auch zwischen dem Heilmittel und dem durch dasselbe im Organismus hervorgebrachten Zustande finden. — Die scholastische Behauptung der Berechtigung der Analogie geht konsequent deshalb zur mystischen Verneinung dieser Berechtigung über. Schon Hugo von St. Victor lehrte, Gott lasse sich besser durch ver-

einende als durch positive Ausdrücke denken. Später annte Suso Gott „eine namenlose Nichtigkeit", — „ein licht aller der Dinge, die man besinnen oder geworten ıag" (obgleich er „an sich selber ein allerwesentlichstes cht ist"). Und der Verfasser der Deutschen Theologie ehrt, dafs wenn das höchste und einzige Gut (d. h. Gott) twas, dies oder das, was die Geschöpfe verstehen, wäre, lann wäre es nicht Alles, wäre nicht das einzige, und es väre dann auch nicht vollkommen; daher nenne man es Nichts, womit gemeint sei, dafs es nichts von alle dem sei, las die Geschöpfe begreifen, erkennen, denken oder nennen ıönnten[87]). Die Mystik war eine Gefühlsbewegung, die auf Innigkeit ausging, und zugleich eine intellektuelle Bewegung in der Richtung vom Bilde zum Gedanken und vom Gedanken bis an die Grenze des Gedankens. Indem sie während der heftigen Gefühlsbewegungen Zustände erlebte, in denen sich keine bestimmten Vorstellungen bilden konnten, bereitete sie sich darauf vor, an jedem Versuche, das Höchste in der Form des Begriffes auszudrücken, scharfe Kritik zu üben. Die Mystik trifft hier mit der kritischen Philosophie zusammen, die behauptet, dafs unsere Vorstellungen dem nicht in der begrenzten Form der Erfahrung Auftretenden gegenüber nicht genügen. Schon im Altertum finden wir diese Verwandtschaft des Kritizismus mit der Mystik, denn zwischen Karneades und Plotinos ist in der erkenntnistheoretischen Religionsphilosophie eine gewisse Ähnlichkeit vorhanden.

22. Weder die Scholastik noch die protestantische Theologie will aber der Mystik und dem Kritizismus darin recht geben, dafs alle religiösen Vorstellungen bildlich seien. Gewissermafsen ist es denn auch eine Frage auf Tod und Leben. Der Begriff der Offenbarung (im strengsten Sinne) würde nämlich wegfallen, fiele nicht an gewissen Punkten der Unterschied zwischen Bild und Wirklichkeit weg. Sonst würde sich schliefslich das alte Problem von dem Verhältnisse der Erkenntnis zu den Dingen an sich wieder erheben, und der völlige Abschlufs und die Ruhe wären ausgeschlossen. — Es wird nun notwendig sein, die wichtigsten der zur Konstruktion des Gottesbegriffes benutzten Vorstellungen zu untersuchen. Es wird sich als für die bildlichen Vorstellungen gültig erweisen, wie es sich bereits als für die Begriffe gültig erwies, dafs sie Verhältnisse

ausdrücken und Verhältnisse voraussetzen, weshalb sie keinen vollständigen Abschluſs ausdrücken können.

Wenn Gott der Herr oder der König genannt wird, so muſs ein Verhältnis zu Knechten oder Unterthanen vorausgesetzt werden, die von ihm verschieden sind und in äuſserer Beziehung zu ihm stehen. Deshalb sagte Newton von dem Worte „Gott", es sei ein relatives Wort, das ein Verhältnis zu Knechten ausdrücke (deus est vox relativa et ad servos refertur). So äuſserlich wie das Verhältnis zwischen Herrn und Knechten läſst sich das Verhältnis zwischen Gott und Menschen doch nur auf kindliche Weise vorstellen. Es gibt uns ein Bild; wodurch läſst sich das Bild aber ersetzen? Und wie können wir den im Hintergrunde liegenden Gedanken ausdrücken, wenn das Verhältnis, die Beziehung, die so wesentlich durch das Bild ausgedrückt wird, wegfallen oder jedenfalls seine Äuſserlichkeit verlieren soll, d. h. ohne diejenige Selbständigkeit der Glieder sein soll, welche bewirkt, daſs sie sich gegenseitig begrenzen? — Vielleicht könnte man mit Thomas Aquinas eine scholastische Distinktion versuchen. Der berühmte Scholastiker glaubt in seiner Theologie den Begriff „Herr" gebrauchen zu können, obgleich dieser eine Beziehung (relatio dominii) ausdrücke: diese Beziehung sei nur ein reales Verhältnis der Schöpfung zu Gott, nicht aber ein Verhältnis Gottes zur Schöpfung. Die Schöpfung stehe also wohl in Beziehung zu Gott, Gott aber nicht zur Schöpfung. Um dies zu erhellen, bedient Thomas sich eines Bildes: Gott verändre sich nicht, weil die Schöpfung (nach der Erschaffung) in ein Verhältnis zu ihm komme, ebensowenig wie sich eine Säule verändre, weil an der einen Seite derselben ein Tier liege[88]). Dieser Vergleich hilft aber nichts. Es ist für die Säule doch nicht ganz gleichgültig, ob ein Tier neben ihr liegt; wenn man genauer nachsieht, ändern sich doch immer die Licht-, Luft- und Wärmeverhältnisse ein wenig, so daſs die Säule an den beiden Seiten gewisse Verschiedenheit erhält. Ein Verhältnis kann nicht absolut einseitig sein. Und eben das religiöse Bewuſstsein wird Einspruch dagegen erheben, daſs es Gott gleichgültig sein sollte, ob Geschöpfe existieren oder nicht. Denken wir uns statt der toten Säule eine lebende Mutter: ob sie ihr zartes Kind an der linken oder rechten Seite liegen hat, wird man ihr gewiſs leicht anmerken können.

Neben dem Herrensymbol ist wohl das Vatersymbol das gewöhnlichste. Dieses Symbol hat seine Geschichte. Das Familienverhältnis wurde im Polytheismus unwillkürlich auf die Welt der Götter übertragen. Die Götter hatten Vater und Mutter, und namentlich den obersten Gott nannte das Volk Vater, wenn dies auf dem Standpunkte der Naturreligionen auch keine so tiefe Bedeutung erhielt wie auf einer höheren Stufe. Im Polytheismus trug man keineswegs grofses Bedenken, alle Konsequenzen des unwillkürlich gebrauchten Bildes zu nehmen, und man stellte sich das väterliche Verhältnis von allen seinen verschiedenen Seiten vor. Anders in den monotheistischen Religionen. Man fährt fort, das Wort „Vater" zu gebrauchen, schneidet aber die Konsequenzen los, indem man von dem mütterlichen Verhältnisse und anderen Beziehungen absieht. Man sieht z. B. davon ab, dafs ein menschlicher Vater nur eine Zeitlang als Vormund des Kindes dasteht und gerade darauf hinarbeitet oder hinarbeiten sollte, dafs das Kind möglichst selbständig wird, so dafs es des Schutzes des Vaters nicht bedarf.

Das Herren- und das Vatersymbol werden oft nebeneinander gebraucht, so dafs sie in der speziellen Anwendung sich leicht widerstreiten werden. Wenn z. B. die orthodoxe Versöhnungslehre ein blutiges Opfer verlangt, um Gottes Zorn zu besänftigen, so kann dies für das Verhältnis eines strengen orientalischen Herrn zu seinen gehorsamen Dienern passen, es pafst aber nicht für das Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern. Aus Bildern, die höchst verschiedenen Gebieten entnommen sind, läfst sich natürlich kein konsequenter Gedankenbau errichten. Gerade die konsequente Anwendung des einzelnen Bildes führt bald zu Ungereimtheiten. Diese Ungereimtheiten sind von der antitheologischen Kritik oft mit übermütigem Spott hervorgehoben worden. Auch wer an solchem Spotte keinen Geschmack findet, kann doch nicht umhin, dessen relative Berechtigung zuzugeben. Das den religiösen Symbolen angehängte dogmatische Bleigewicht hat dieselben in die Sphäre hinabgezogen, in der sie von der Kritik und dem Spotte getroffen werden. —

Wenn die Reflexion sich entwickelt, geht man von den anschaulicheren und konkreteren Bezeichnungen zu den abstrakteren über. Eine solche abstraktere Bezeichnung ist

„Persönlichkeit". Die bestimmtere Charakteristik weicht einer unbestimmteren, die aber ebenfalls menschlichen Verhältnissen entnommen ist.

Psychologisch betrachtet wird die Bestimmung dessen, was der Persönlichkeitsbegriff enthält, stets auf zwei Hauptzüge zurückkommen[89]). — Die Persönlichkeit (das Ich), wie wir sie kennen, ist erstens durch ihre Einheit charakterisiert. Alle Elemente ihres Wesens werden mit gröfserer oder geringerer Energie zusammengefafst und verbunden, und zwar auf innigere Weise, als die Elemente der Materie nach den Gesetzen der äufseren Natur verbunden werden. Die in der Einheit der Persönlichkeit verbundenen Elemente werden nicht von dieser absolut erzeugt; hier ist sie mehr oder weniger von den Lebensbedingungen abhängig. Es können ohne ihren Wunsch, wenngleich nicht ohne ihre eigne unbewufste oder unwillkürliche Mitthätigkeit, neue Elemente in ihr auftauchen, und es kommt dann darauf an, wiefern und wie sie mit den bereits zusammengearbeiteten Elementen in Zusammenhang gebracht werden. — Zweitens wird es im Inhalte jeder Persönlichkeit einige Elemente geben, die einen mehr zentralen Platz einnehmen und einen mehr konstanten Charakter haben als andre. Solche zentralen und konstanten Elemente sind die vorherrschenden Zwecke und Interessen, welche die Art und die Richtung des Willens bestimmen. Dies ist die reale Seite der Persönlichkeit, die hauptsächlich die spezielle Eigentümlichkeit des einzelnen Individuums bedingt. — Sowohl von der formalen als der realen Seite betrachtet, bietet das persönliche Leben, so wie wir es kennen, ein Wechselverhältnis der Aktivität und der Passivität dar. Die Aktivität zeigt sich in der Verarbeitung eines mit vorwiegender Passivität aufgenommenen Inhalts. Während dieser Verarbeitung werden die peripherischen und wechselnden Elemente mehr oder weniger energisch von dem beherrscht, was in der einzelnen Persönlichkeit (und während der einzelnen Lebensperiode) das Zentrale und Konstante ist. Wir kennen die Persönlichkeit nur als strebend und kämpfend, als sich selbst gegen den Widerstand und die Schwierigkeiten behauptend, die teils aus Mangel oder Überflufs an Inhalt, teils aus innerem Streit der Elemente untereinander erwachsen. Eine Persönlichkeit, die ihren gesamten Inhalt absolut „aus sich selbst" erzeugte, — die keine noch nicht vollbrachten Zwecke er-

trebte, — die keinen wirklichen Widerstand zu überwinden hätte, — wäre nicht, was wir unter einer Persönlichkeit verstehen, wenn wir auf dem Gebiete der psychologischen Erfahrung bleiben.

Der Streit, ob die Gottheit (wie sie auf höheren religiösen Standpunkten aufgefafst wird) ein persönliches Wesen zu nennen sei, — ein Streit, der oft als der Streit des Theismus mit dem Pantheismus bezeichnet wird, — beruht darauf, dafs man auf der einen Seite den Persönlichkeitsbegriff idealisiert und erweitert, wodurch man zu der schon (10) erörterten Vorstellung von einer „Ursache seiner selbst" zurückgelangt, während man auf der anderen Seite die Berechtigung bestreitet, ein Wesen eine Persönlichkeit zu nennen, wenn es selbst alle seine Elemente erzeugt und deshalb keinen wirklichen Widerstand kennt, so dafs es nicht im stande ist zu kämpfen, zu streben, zu hoffen.

Persönliches Leben ist die höchste Daseinsform, welche die Erfahrung uns zeigt. Und die Einheit, die wir schliefslich stets dem Sein wegen seiner Kontinuität und Gesetzmäfsigkeit beilegen müssen, ruft uns die Einheit unseres Bewufstseins, die formale Seite der Persönlichkeit, ins Gedächtnis. Darum ist es aber doch nur eine Analogie, die an dem wesentlichsten Punkte nicht genügt, wenn man unsere Vorstellung von dem begrenzten Ich, einem einzelnen Gliede der grofsen Weltordnung, benutzt, um das unabschliefsbare Prinzip auszudrücken, das sich gerade durch die Thatsache, dafs es eine Weltordnung gibt, an den Tag legt. Und es wird um so schwieriger, diese Analogie festzuhalten, je gröfser die Geneigtheit ist, die Gottheit als vollkommen, als „absolut", d. h. als fertig und abgeschlossen zu denken, so dafs sie (wie Andreas Sunesen in seinem scholastischen Lehrgedichte sagt) keinen Zuwachs erhalten kann (natura dei, cui nil accrescere posset). Durch das dogmatische Absolutmachen und das starke Hervorheben der Unveränderlichkeit werden die Schwierigkeiten, die Analogie mit dem Persönlichkeitsbegriffe festzuhalten, geschärft und zu handgreiflichen Widersprüchen gemacht.

Philosophische Theisten wie C. H. Weifse und H. Lotze behaupten zwar, nur ein unbegrenztes Wesen allein könne Persönlichkeit besitzen, während ein begrenztes, mithin abhängiges Wesen diese Bezeichnung eigentlich nicht verdiene. Also nur ein absolut aktives Wesen sollte eine Persönlich-

keit sein können. Diese Denker geben hierdurch aber gerade zu, dafs das Wort „Persönlichkeit“ in zwei durchaus verschiedenen Bedeutungen (um mit Thomas Aquinas zu reden: pure aequivoce) genommen wird, wenn sie es von Gott und wenn sie es von dem Menschen gebrauchen. Und dann sind sie genau genommen mit Spinoza und Kant einig, wenn diese zu dem Resultate kommen, nach Entfernung alles dessen, was nur für ein endliches Wesen gültig sei, aus unseren psychologischen Grundbegriffen bleibe nur das blofse Wort übrig. Nicht weil „Persönlichkeit“ eine zu hohe, sondern weil sie eine zu niedrige Bestimmung ist, bestreitet der sogenannte Pantheismus die Persönlichkeit der Gottheit. Die Gottheit mufs mehr sein als Persönlichkeit, wenn sie das Einheitsprinzip des gesamten Seins sein soll. Wie wir bereits (20) sahen, haben wir kein Recht, anzunehmen, es seien uns hinlängliche Daten gegeben, um zu bestimmen, was allen Dingen zu Grunde liegen sollte, und was sich deshalb durch keine einzelne der uns von der Erfahrung gezeigten Daseinsformen charakterisieren läfst. Schleiermacher schreibt dem eifrigen Theisten Jacobi: „Weil Sie die Natur nicht vergöttern wollen, so vergöttern Sie das Bewufstsein. Aber, Lieber, eine Vergötterung ist allerdings in meinen Augen das eine so gut wie das andere ... Wir können einmal aus dem Gegensatze zwischen dem Idealen und dem Realen, oder wie Sie ihn sonst bezeichnen wollen, nicht heraus ... Mufs Ihnen eine Person nicht notwendig ein Endliches werden, wenn Sie sie sich beleben wollen?“ [40]) Der Unterschied zwischen einer theistischen und einer pantheistischen Auffassung beruht im einzelnen Falle nicht auf erkenntnistheoretischen Argumenten allein. Unwillkürlich sind auch andre Motive mitbethätigt, und zum grofsen Teil beruht der Unterschied auf einer Verschiedenheit der Stärke, mit welcher das Bedürfnis, anschauliche Bilder, besonders auf den Grenzgebieten, zu gestalten, sich in den verschiedenen Individuen regt. Von dieser Seite aus werden wir später im psychologischen Teile der Religionsphilosophie diesen Punkt wieder berühren. — Was den Ausdruck Pantheismus betrifft, so ist zu bemerken, dafs derselbe auf etwas verschiedene Weise gebraucht wird. Nach einem Sprachgebrauch, der die Autorität eines Eduard Zeller für sich hat, bezeichnet der Pantheismus eine Weltanschauung, die zwischen Gott und der Welt eine innere (immanente) Be-

iehung annimmt, man möge Gott persönlich auffassen oder icht. Diesem Sprachgebrauch zufolge wäre ein Standpunkt ie der Lotzesche ebensowohl pantheistisch zu nennen wie er Spinozische. Nach dem anderen Sprachgebrauche (dem ch mich anschliefse) hat der Begriff einen engeren Umfang, ıdem eine immanente Weltanschauung nur dann pantheistisch enannt wird, wenn sie dem Einheitsprinzipe des Seins eine Persönlichkeit beilegt (es sei denn in poetischem prachgebrauch). —

Noch abstraktere Ausdrücke wie: Kraft, Leben, Substanz Wesen) anzuwenden, hilft nichts; auch diese bezeichnen, ie wir schon (18) sahen, Beziehungen und setzen also ein Etwas voraus, womit eine Beziehung stattfindet. Auch derleichen Ausdrücke müssen, wenn sie so angewandt werden ollen, wie das religiöse Bewufstsein in seinen mythischen ınd dogmatischen Formen es wünscht, eine solche Verinderung erleiden, dafs nichts als das blofse Wort übrigleibt. —

Es erweist sich also unleugbar, dafs an dem entscheilenden Punkte alle Analogien versagen. Wir stehen an der Grenze des Denkens, und es ist kein Wunder, dafs wirkliche Begriffe sich nicht mehr bilden lassen, und dafs die Bilder wohl die einzelne Stimmung zu befriedigen vermögen, jedoch keine konsequente Anwendung gestatten. Dieses Unerkennbare wird von dem sogenannten Agnostizismus stark hervorgehoben. Wir hatten aber bereits (18) die Gelegenheit, zu sehen, dafs diese Richtung zu der Ansicht geneigt ist, „das Unerkennbare“ sei von allem in der Erfahrung Auftretenden durchaus verschieden, so dafs keines der empirischen Gesetze für dasjenige, was doch als Prinzip des Seins betrachtet wird, von irgend welcher Bedeutung sein sollte. Dies ist eine dualistische Ansicht, die sich nicht begründen läfst. Obgleich unsre endlichen Gesichtspunkte und Denkformen nicht im stande sind, uns eine Bestimmung, geschweige denn eine erschöpfende Formulierung jenes Prinzips zu geben, müssen sie doch mit demselben in innerem Zusammenhange stehen, und wir haben kein Recht, sie für bedeutunglos zu erklären. Unser Denken, unser Erkennen gehört nun einmal mit zum Dasein, ist in diesem entstanden und ist selbst eine derjenigen Thatsachen, die in Betracht zu ziehen sind, bevor wir unsre Erforschung der Natur des Seins einstellen. Die Ideen, zu deren Ent-

wickelung unsre Erfahrung uns führt, sind wahrscheinlich im Vergleich mit dem grofsen Zusammenhang, in welchen wir als einzelne Glieder hineingehören, wohl sehr untergeordnet und abgeleitet, bedeutungslos werden sie darum aber doch nicht. Nur vermögen wir nicht anzugeben, welchen Grad und welche Art der Metamorphose unsre Gesichtspunkte durchzumachen hätten, um in den höchsten, umfassendsten uns denkbaren Zusammenhang aufgenommen zu werden. Um uns der poetischen Sprache der Religion zu bedienen: unsre höchste Erkenntnis mufs eine durchgreifende Umwandlung erleiden, wenn sie unter Erhaltung ihres Wertes in die göttliche Erkenntnis als Teil derselben aufgenommen werden soll; eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Teile und dem Ganzen ist uns hier natürlich ebenso unmöglich, wie sich eine nähere Bestimmung des Ganzen als unmöglich erwies.

Der Ausdruck „Agnostizismus" wurde seiner Zeit von Huxley gebildet, um eine Bezeichnung zu haben, die wie alle anderen anständigen Ausdrücke für Anschauungen auf -ismus endete. Sollte ich für die Auffassung, die ich geltend zu machen strebe, eine derartige Bezeichnung ausfindig machen, so möchte ich sie am liebsten kritischen Monismus nennen.

23. Damit Begriffe, Analogien und Bilder brauchbar werden können, um auszudrücken, was auf höheren Entwickelungsstufen das Objekt der Religion ist, müssen sie eine Idealisierung und Sublimierung erleiden, die dem religiösen Gefühl leicht kalt und fremd vorkommt. Das religiöse Bewufstsein hat allerdings eine Tendenz, sich sein Objekt als möglichst erhaben zu denken, es weit über alle endlichen Verhältnisse zu erheben. Wenn es aber nur dieser Tendenz allein nachgibt, arbeitet es sich selbst entgegen, indem die innere, lebhafte Beziehung zu seinem Objekte unmöglich wird. Viele Völker haben den Glauben an einen unendlichen Geist als den höchsten Gott, wenden sich in ihrer Andacht und ihrer Not aber doch lieber an göttliche Wesen, die der menschlichen Natur und den menschlichen Verhältnissen näher stehen. So wird von den südamerikanischen Indianern berichtet: „Der Verstand des Indianers vermag allerdings die Vorstellung von einem allweisen und allmächtigen Geiste, einem höchsten Lenker der Welt zu fassen; er erhebt sich aber nicht immer bis zu diesem Wesen,

das ihm so groſs, so fern und so unbegreiflich erscheint. Wenn ihm Gefahr droht, wenn seine Hoffnung zerknickt ist, und wenn Kummer ihn überwältigt, wendet er sich gern an ein untergeordnetes Wesen, das seinem Fassungsvermögen näher steht. Er hat einen Schutzgeist, auf dessen Hilfe und Führung er sich verläſst. Die ganze Natur ist ihm voll von geheimnisvollen Wirkungen. Er beobachtet die ihn umgebende Natur, wie ein Astrolog die Sterne." Und von den Hindus berichtet ein Beobachter: „Oft fragte ich: Wo ist der Tempel des höchsten Gottes? Und die Antwort, die deutlich genug in groſsem Erstaunen über eine so unerwartete Frage gegeben wurde, war stets: Ein Tempel des höchsten Gottes? Was soll das heiſsen? Einen solchen Tempel gibt es nicht, weil er keinen haben kann. Er ist ohne Namen, unfaſslich, und wir können ihn nicht anbeten. Wir sind eines sichtbaren Objekts bedürftig, in welchem unser Geist Ruhe zu finden vermag"[41]). Im Christentum begegnen uns dieselbigen beiden Tendenzen. In der katholischen Kirche hat man den Glauben an eine ganze Stufenreihe von Wesen, an die man sich wenden kann, um sein Bedürfnis nach einem endlichen, begrenzten Objekte des Gebetes und der Andacht zu befriedigen, wenn das oberste Glied der Reihe einem zu fern und zu erhaben erscheint. Von Gott geht die Reihe durch Jesus und die Madonna abwärts bis zum speziellen Heiligen, der in der speziellen Art des Falles thätig ist oder sich der einzelnen Person besonders annimmt. In der protestantischen Kirche ist dieser Tendenz ein Ziel gesetzt, aufgehoben ist sie aber nicht. Sagte doch einst ein Kopenhagener Prediger in einer Leichenrede, Gott könne uns in unserem groſsen Kummer nicht helfen, „denn er sei so unendlich fern"; deshalb müſsten wir uns auf Jesum verlassen.

Wie das religiöse Bewuſstsein zwischen der buchstäblichen und der bildlichen Auslegung der von ihm gebrauchten Ausdrücke schwankt, so schwankt es auch zwischen der Tendenz, sein Objekt erhaben und unendlich zu machen, und der Tendenz, das Objekt als Mitkämpfer und Mitleidenden in die endliche Welt herabzuziehen. Oft richtet sich das stärkste Gefühl, die inbrünstigste Andacht auf den streitenden und leidenden, nicht auf den ewigen und vollkommenen Gott. Werden nun beide Tendenzen zugleich in ihren extremen Formen festgehalten, so tritt das religiöse

Paradoxon hervor: Gott ist unveränderlich und veränderlich, ewig und werdend, siegreich und geschlagen, selig und leidend! Oft häufen entschieden religiöse Geister mit Vorliebe dergleichen Gegensätze an, indem sie die Kontraste aufs äufserste schärfen, teils in ekstatischer Bewunderung des Grofsen, teils in Verhöhnung des Gedankens, der es vergeblich zu fassen sucht. Der Hauptgegensatz, auf den hier alles zurückführt, ist, wie es sich unten erweisen wird, der Gegensatz der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit. Die typische Verschiedenheit der beiden gröfsten Völkerreligionen beruht auf deren Verhalten zu diesem Gegensatze. Und der Gegensatz kommt sogar in einer und derselben Religion wieder zum Vorschein. Auch wer an einen Gott glaubt, „bei welchem ist keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und der Finsternis", kann dennoch zu dem Ergebnisse kommen, dafs Gott „das allerveränderlichste Wesen ist" [42]).

Das Paradoxon kommt nicht erst zum Vorschein durch spezielle Dogmen, z. B. durch das Dogma des Gottmenschen, wie S. Kierkegaard es in seinen Philosophischen Brocken scharf pointierte. Das Paradoxon liegt eigentlich schon in jedem Anthropomorphismus, in jedem Bilde, das mehr als ein Bild sein soll. Die Behauptung, dafs irgend ein Bild genügen könne, ist nämlich eine Behauptung, dafs das Unbegrenzte begrenzt, das Unendliche endlich sei. Man übersieht leicht die Paradoxie wegen der Macht der Gewohnheit, wenn man seine Phantasie sich in dem Bilderkreise, den man gestaltet hat, oder in den man sich mit Hilfe der Überlieferung eingelebt hat, traulich einrichten läfst. Sobald aber der Wogenschlag des Gefühls oder der Schwung des Denkens stärker ansteigt, wird die begrenzte Form zersprengt, und soll sie dennoch festgehalten werden, oder vielmehr, will man sie dennoch festhalten, so nähert man sich einem credo quia absurdum.

24. Ein „Sowohl — als auch" erwies sich auch an diesem Punkte als dem religiösen Bewufstsein eigentümlich. Wo dieses „Sowohl — als auch" sich aber zum Paradoxon zuspitzt, wird es klar, dafs das Interesse, das zur Entwickelung der religiösen Vorstellungen in ihrer entschiedenen Form geführt hat, kein rein intellektuelles Interesse, kein blofses Bedürfnis des Verstehens gewesen sein kann. Für jeden religiösen Standpunkt, besonders für die grofsen

Völkerreligionen ist die Erkenntnis allerdings nicht ohne Wichtigkeit. Die Religion ist während ihrer klassischen Zeiten alles für den Menschen und befriedigt auch seinen Erkenntnisdrang. Der Erkenntnisdrang ist hier aber doch dem Lebensdrange, dem Bedürfnisse, das Leben zu entwickeln und zu erhalten, untergeordnet. „Ich suche dich, damit meine Seele lebe", sagt Augustinus zu seinem Gott. Nur hierdurch wird es erklärlich, dafs Vorstellungen entwickelt und festgehalten werden, die dem intellektuellen Interesse für klare, widerspruchslose Gedanken Trotz bieten. Wir werden zu der Einsicht gebracht, dafs die Grundlage der Religion in anderen Seiten des Geisteslebens als dem reinen Denkleben zu suchen ist.

Religion läfst sich nicht machen oder konstruieren. Sie wächst aus dem Leben empor, entspringt aus der Grundstimmung des Menschen während des Lebenskampfes, aus dessen Willen, unter allen Umständen die Gültigkeit des höchsten Wertvollen, das seine Erlebnisse ihn kennen gelehrt haben, festzuhalten. Die Hypothese, dafs Religion wesentlich der Glaube an die Erhaltung des Wertes ist, stellt sich hier auf natürliche Weise ein, nachdem es sich erwiesen hat, dafs es ihr Wesen nicht sein kann, ein solches Verständnis oder eine solche Erklärung des Daseins zu geben, wie das intellektuelle Interesse es erfordert. Die Rätsel, welche die Wissenschaft nicht zu lösen vermag, löst die Religion ebensowenig. Es erwies sich ja, dafs sie keine Erklärung der speziellen Ereignisse geben kann (Abschnitt A), — dafs ihre Vorstellungen nicht geeignet sind, das wissenschaftliche Denken abzuschliefsen (Abschnitt B), — und dafs diese Vorstellungen den Charakter des Bildes, nicht den des Begriffes tragen (Abschnitt C). Sollen die religiösen Vorstellungen irgend welche Bedeutung haben, so kann es nur die sein, dafs sie zu symbolischen Ausdrücken für die Stimmung, das Trachten und die Wünsche des Menschen während des Lebenskampfes dienen. Sie sind also sekundärer, nicht primärer Bedeutung und Entstehung. Die Religionsphilosophie bekämpft hier die Dogmatik ähnlicherweise, wie die Kunstgeschichte die Kunstmythologie. Was den Künstler antreibt, eine Gestalt auszuformen, das ist — nach der Behauptung des Kunsthistorikers[48]) — die lebhafte Freude an Gestalten, die das Leben ihm zeigt; diese wünscht er wiederzuerzeugen, vielleicht in idealerer Form. Welchen

Namen er aber der von ihm gebildeten Gestalt gibt, ist eine untergeordnete Frage, die oft erst viel später entschieden wird.

Das intellektuelle Interesse wird, einmal entwickelt, natürlich nicht umhin können, das religiöse Interesse zu beeinflussen. Ist Religion wesentlich der Glaube an die Erhaltung des Wertes, so hat dieser Glaube ja stets Vorstellungen nötig, um darüber, was er meint, ins klare kommen zu können; diese Vorstellungen werden — langsam vielleicht, aber doch immerwährend — zu gröfserer Konsequenz und zu gröfserer Übereinstimmung mit den Vorstellungen verarbeitet werden, welche der Mensch sich auf anderen Wegen und unter dem Einflusse anderer Motive bilden wird. Es entsteht dann die Frage, wie die beiden Interessen sich eigentlich zu einander verhalten. Das intellektuelle Interesse bewegt zur Auffassung des Seins als eines grofsen, unabsehbaren Systems von Kausalgruppen und Kausalreihen; das religiöse Interesse bewegt zur Auffassung des Seins als eines Herdes der Entwickelung und Erhaltung von Werten. Lassen sich diese beiden Gesichtspunkte vereinen? Wie verhält sich der Wert zur Kausalität, das Lebensrätsel zum Welträtsel? — Vielleicht ist dieses Problem unlösbar, und lösten wir es, so hätten wir den Stein der Weisen gefunden. Die erkenntnistheoretische Religionsphilosophie hat nun aber doch, wie es scheint, dazu verholfen, klarer zu sehen, wo das Problem liegt. Allerdings vermag die Erkenntnistheorie meistens nur auf indirektem, negativem Wege das religiöse Problem zu erhellen, aber auch dieser Weg mufs betreten werden, sollen wir zur Klarheit gelangen. Wir schreiten jetzt zum direkten Studium des Wesens der Religion unter Beihilfe der Psychologie. Es handelt sich darum, in wiefern die Hypothese von der Religion als dem Glauben an die Erhaltung des Wertes, auf die ich mehrmals hingedeutet habe, hinlängliche Begründung und Bestätigung erhalten kann.

III.

Psychologische Religionsphilosophie.

25. Eigentlich machten wir schon im vorhergehenden Abschnitte von der Psychologie Gebrauch, da zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie beständige Wechselwirkung stattfindet. Die Erkenntnistheorie untersucht die Formen und Elemente unsrer Erkenntnis hinsichtlich der Frage, ob sie sich gebrauchen lassen, um das Seiende zu verstehen, während die Psychologie sie hinsichlich ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und ihrer thatsächlichen Entstehung untersucht, sie mögen nun brauchbar und gültig sein oder nicht. Mit Bezug auf die religiösen Vorstellungen erwies es sich nun, dafs deren Bedeutung nicht darin bestehen kann, uns das Dasein verständlich zu machen (in dem Sinne, in welchem unser intellektuelles Interesse das Wort Verständnis nimmt). Es bleibt uns also einzig und allein die psychologische Untersuchung. Diese kann uns möglicherweise dahin führen, dafs wir sehen, welche positive Bedeutung den religiösen Vorstellungen wirklich zukommt.

Die Religionspsychologie ist ein Teil der allgemeinen Psychologie, eine Spezialität derselben. Sie steht mit der allgemeinen Psychologie in Wechselbeziehung. — Für letztere ist sie ein Mittel, indem sie auf ihrem eigentümlichen Gebiete einen Stoff von grofsem psychologischen Interesse ansammelt und bearbeitet. Auf dem religiösen Gebiete haben die Menschen einige ihrer tiefsten, intensivsten psychischen Erfahrungen gemacht. In der Religion (wenn sie echt und ursprünglich ist) wirken alle Elemente des Seelenlebens mit einer Energie und einem Einklang zu-

sammen, wie wohl schwerlich auf irgend einem anderen Gebiete. Deswegen ist das Studium des religiösen Seelenlebens von so grofser Wichtigkeit für die Psychologie überhaupt. Nicht nur die Religionsgeschichte, sondern auch — und in noch höherem Grade — das individuelle religiöse Leben fesselt die Aufmerksamkeit des Psychologen. In der Religionsgeschichte gewahrt man nicht so leicht die psychischen Kräfte in ihrer ursprünglichen Thätigkeit. Sie beschäftigt sich vorwiegend mit den grofsen Typen, mit denjenigen Formen der Religion, die grofsen Menschengruppen gemeinschaftlich sind. Für den Psychologen sind gute Biographien, zumal Selbstbiographien religiöser Persönlichkeiten, lehrreicher als die gelahrtesten Werke über grofse Völkerreligionen. So gehören — um einige einzelne Beispiele zu nennen — die Konfessionen des Augustinus und die Selbstbiographien des Suso und der heiligen Therese zu dem wichtigsten Materiale der Religionspsychologie. Auch die Geschichte der individuellen Religiosität gehört natürlich zur Religionsgeschichte; diese hat sich bisher aber vorwiegend mit dem Studium der grofsen Typen beschäftigt. — Die Religionspsychologie liefert aber nicht allein der allgemeinen Psychologie ein Material, sondern benutzt auf ihrem speziellen Gebiete auch die Gesichtspunkte und Gesetze der letzteren. Sie sucht die Erscheinungen des religiösen Lebens auf rein psychologische Weise zu verstehen. Hier ist die allgemeine Psychologie ein Mittel für die Religionspsychologie. Und vorzüglich von letzterer Seite müssen wir die Religionspsychologie hier, wo sie als Teil der Religionsphilosophie auftritt, betrachten. Sie wendet die allgemeinen psychologischen Methoden an, soweit der Stoff dies gestattet, und hat dieselben Voraussetzungen zur Basis wie die allgemeine Psychologie[44]).

A. Religiöse Erfahrung und religiöser Glaube.

Quid est, quod amo, quum te amo?
Augustinus.
(Was liebe ich, wenn ich dich liebe?)

a) Religiöse Erfahrung.

26. Das Wort Erfahrung nehmen wir hier im Sinne des Erlebens, des Vorfindens von Zuständen, im Gegensatze zu der Bearbeitung mittels des Denkens. Vor allen Dingen wird es sich darum handeln, darüber ins klare zu kommen, was und wieviel zur religiösen Erfahrung zu zählen ist und welcher Begrenzung diese Erfahrung ihrer Natur zufolge unterworfen ist. Im Folgenden versuche ich es, die religiöse Erfahrung von einem rein psychologischen Standpunkte aus zu charakterisieren.

27. Erfahrung im Sinne des Erlebens läfst sich nicht abschliefsen, solange das Leben dauert. Sie kann eine Reihe einzelner Zustände, aber keine abgeschlossene Totalität darbieten, und kein allgemeiner Satz kann als völlig erhärtetes Resultat der Erfahrung auftreten. Totalitäten und Generalisationen rühren entweder von einer denkenden Bearbeitung des Erfahrenen oder auch von einem unwillkürlichen Hervorheben einer einzelnen Erfahrung oder einer einzelnen Art der Erfahrung als der entscheidenden und alles bestimmenden her. Vor der Entstehung bewufster Reflexion wird namentlich dieses unwillkürliche Hervorheben die Grundlage dessen bilden, was als Resultat der religiösen Erfahrung erscheinen wird. Es liegt in der Natur des Gefühls, dafs es, einmal durch ein einzelnes Ereignis erweckt, sich über das ganze Bewufstseinsleben auszubreiten und allen anderen Elementen desselben seine Färbung mitzuteilen sucht, einerlei, ob diese Elemente mit jenem Ereignisse in Verbindung stehen oder nicht. Wegen derartiger Expansion des Gefühls (so nannte ich diese Erscheinung in meiner Psychologie) können innere Zustände, die an und für sich nichts miteinander zu schaffen haben, ein gemeinsames Gepräge erhalten, und es kann aus der Reihe der inneren Erlebnisse eine Ganzheit entstehen, obgleich die Reihe an sich keinen wirklichen Abschlufs erlangt hat. Rücksichtlich der verschiedenen Individuen und unter den verschiedenen Verhältnissen werden die Erlebnisse, die auf diese Weise für die Stimmung des gesamten inneren

Lebens entscheidend werden, von höchst verschiedener Art sein können. Wie unvermeidlich und wie bedeutungsvoll diese Expansion des Gefühls auch ist, so enthält sie doch Fehlerquellen, auf die man aufmerksam sein mufs, wenn man in Rechnung bringen will, was die Erfahrung und die Erlebnisse wirklich geleistet haben. — Natürlich ist auch eine solche Expansion des Gefühls selbst ein Erlebnis; sie ist aber im Vergleich mit denjenigen Erlebnissen, deren Resultat es festzustellen gilt, ein abgeleitetes.

Im Streite zwischen Optimismus und Pessimismus z. B. wird man finden, dafs einzelne Erlebnisse, die man als typisch betrachtet, für die verfochtene Anschauung entscheidend sind. Obgleich man sich auf beiden Seiten auf die Beobachtung und das Denken beruft, wird das Resultat, zu dem man gelangt, nicht so sehr durch logische Generalisierung oder Induktion, als vielmehr durch eine Expansion des Gefühls entschieden. Das Bestreben geht darauf aus, die zu Grunde liegenden Erlebnisse in ihrer Frische zu erhalten und sie ihren Platz im Zentrum des Bewufstseins behaupten zu lassen, die Aufmerksamkeit auf sie zu richten; das Übrige folgt dann von selbst.

Ist der Glaube an die Erhaltung des Wertes der Kern aller Religion, so wird sich auf unmittelbares Erlebnis keine Religion aufbauen lassen. Unmittelbar lernen wir die einzelnen, bestimmten Werte nur so kennen, wie sie unsrer menschlichen und individuellen Natur zufolge und unter unseren speziellen Lebensverhältnissen auftreten: über ihre Erhaltung kann uns keine Erfahrung unmittelbar belehren, wie sie uns ebensowenig lehren kann, dafs das für uns den höchsten Wert Besitzende auch das Zentrale des ganzen Daseins ist. Das Erfahrene und Erlebte kann ein Motiv sein, um an die Erhaltung des Wertes zu glauben, es kann aber nicht eben der Inhalt dieses Glaubens sein. Das persönliche Leben, vorzüglich so wie es sich in den grofsen Durchbrüchen äufsert, wenn neue Lebensrichtungen eingeleitet und neue Lebensformen erzeugt werden, ist uns das höchste uns bekannte Wertvolle. Die Erfahrungen, die wir von demselben machen, benutzen wir deshalb unwillkürlich, um uns das ganze Dasein zu beleuchten; es kommt uns vor, als offenbarte das Dasein durch derartige Durchbrüche seine verborgenen Kräfte. Es wirkt hier eine Expansion des Gefühls. Versuchen wir es, diese in die Form des Gedankens

umzusetzen, so kommen wir zu einem Analogieschlusse, — und zu einer Analogie, die aufserhalb der Grenze liegt, an welcher das Denken in Poesie übergeht (19—20).

28. Bei aller Erfahrung ist zu unterscheiden zwischen dem unmittelbar Gegebenen und dem, was dazu dient, es zu erklären und auszudrücken. Diese drei Momente, der eigentliche Zustand, dessen Ursache und dessen Ausdruck, können so nahe aneinander liegen, dafs sie sich nur nach näherem und genauerem Nachdenken sondern lassen. Das Verhältnis ist hier ein ähnliches wie zwischen einer Entdeckung, der Beweisführung für das Entdeckte und der Formulierung des Entdeckten. Auch diese drei Momente können sich einander nähern, obgleich es von grofsem Interesse sein kann, sie auseinanderzuhalten.

Beruft man sich auf seine Erfahrung, so kann man sich vorläufig nur auf den erlebten Zustand selbst stützen. Dafs dieser Zustand eine bestimmte Ursache hatte, wird nicht auf so unmittelbare Weise erlebt wie der Zustand selbst. Gerade wenn etwas in unser Seelenleben stark eingegriffen und hier grofse Wirkungen hervorgerufen hat, werden wir von diesen Wirkungen so in Anspruch genommen sein, da sie ja eben das unmittelbare Erlebte sind, dafs es uns unmöglich wird, uns eine deutliche und genaue Vorstellung von der Ursache des Zustands zu bilden. Die wirkliche Ursache besteht stets aus einer Mehrheit von Bedingungen und läfst sich nur mittels kritischer Untersuchung darlegen. Es beruht stets auf einer Illusion, wenn man glaubt, die „Ursache als Ursache" unmittelbar zu erfahren. Dafs ein Kausalverhältnis vorliegt, kann man nicht unmittelbar beobachten; unmittelbare Beobachtung zeigt uns immer nur, dafs eines nach dem anderen, nicht dafs es aus dem anderen folgt. Das Vorhandensein eines Kausalverhältnisses wird erst durch den Nachweis dargethan, dafs nur, wenn dieses bestimmte Ereignis vorausgeht, dieser bestimmte Zustand unvermeidlich hinterher folgt. Weder ein „nur" noch ein „unvermeidlich" läfst sich aber durchaus unmittelbar erkennen; sie müssen durch Vergleichung oder durch Versuche konstatiert werden. In zweifelhaften Fällen greifen wir denn auch zu Vergleichungen und Versuchen, und besonders in zweifelhaften Fällen tritt ja die Berufung auf „die Erfahrung" auf.

Wir beginnen nicht mit Zweifel, weder auf dem Gebiete

der inneren noch auf dem der äufseren Erfahrung. Jedes auftauchende Bewufstseinselement wird anfänglich unwillkürlich als gültig, als Ausdruck der Wirklichkeit genommen. Es stellt sich, so zu sagen, mit einer Existenzqualität ein, die erst erschüttert wird, wenn widersprechende Elemente sich ebenfalls mit ihrer Existenzqualität einstellen. Unterbleibt solcher Streit, so entsteht kein Zweifel, und es bedarf dann keines Kriteriums der Wirklichkeit oder der Gültigkeit. Tritt aber Streit ein, so entsteht die Frage, welches unter diesen Elementen die wahre Realität besitzt, und dies läfst sich nur dadurch entscheiden, dafs zwischen einem Elemente und anderen Elementen, deren Gültigkeit vorher festgestellt ist, unvermeidlicher Zusammenhang gefunden wird. So machen wir es, wenn wir an etwas in unsrer Umgebung zweifeln: Der Unterschied einer Halluzination von einem wirklichen Ereignisse wird dadurch erkennbar, dafs letzteres, nicht aber erstere, einer grofsen, zusammenhängenden Kausalreihe, die an Elemente von unbezweifelter Gültigkeit geknüpft wird, als Glied eingefügt werden kann. Je festeren Zusammenhang ein Traum hat, um so mehr erscheint er uns als Wirklichkeit, und je isolierter ein wirkliches Ereignis in unsrer Erfahrung dasteht, um so leichter können wir es für einen Traum halten[45]). Was auf diese Weise von der äufseren Erfahrung gilt, das gilt auch von der inneren. Auch hier ist die unmittelbare Erfahrung eines Kausalverhältnisses unmöglich. Bei jeder tiefer gehenden Erörterung der Bedeutung religiöser Erfahrung wird es sich jedenfalls als zweckmäfsig, wo nicht als notwendig erweisen, das unmittelbar Erlebte unter möglichst grofsem Absehen von der vermuteten Ursache vorzulegen. Das streng unmittelbare Erleben selbst kann keine Illusion sein. Das Illusorische entsteht gerade nur durch eine falsche Kausalerklärung, die mit unmittelbarer Beobachtung verwechselt wird. Wie die Kausalerklärung überhaupt vorgeht, das auseinanderzusetzen werden wir später die Gelegenheit erhalten.

Liegt ein heftig erregter Zustand oder ein heftig erregendes Erlebnis vor, so wird nicht eben das Bedürfnis, dessen Ursache zu finden, sich zuerst einstellen, sondern vielmehr das Bedürfnis, in Ausdrucksbewegungen, in Ausrufen, in Worten oder in Handlungen sich zu entladen. Das Individuum sucht dann nach Gedanken oder Bildern, die dieses Bedürfnis zu befriedigen und nach

bestimmter Richtung zu lenken vermögen. Es äufsert sich hier ein Bedürfnis nach Reaktion, — und zwar nach Reaktion in Furcht oder in Dank, in Liebe oder in Zorn und Hafs, je nach den Umständen. Die Art und Weise dieser Reaktion wird bestimmt sein durch frühere Erlebnisse und durch die Überlieferung, unter deren Einflusse der Mensch steht. Nur in besonders urtümlichen Naturen findet hier eine Neubildung statt. Solche Naturen sind es, die zu Propheten oder Religionsstiftern werden.

Mittels einer natürlichen Verschiebung fällt das, was das Bedürfnis nach Ausdruck und Reaktion befriedigt, leicht mit dem zusammen, was das Bedürfnis nach einer Kausalerklärung befriedigt, sobald letzteres sich einstellt. Während der entschieden religiösen Zustände regt sich der Erkenntnisdrang nicht selbständig, mithin auch nicht kritisch; das Bedürfnis nach Ausdruck und Reaktion, das mit einem Bedürfnisse nach Symbolisierung eins ist, hat entschieden das Übergewicht und wird deshalb für den Inhalt der religiösen Vorstellung entscheidend werden.

Kann die unmittelbare Erfahrung uns keine sichere Anweisung auf die Ursache des Erlebnisses geben, so ist sie noch weniger im stande, uns zuverlässigen Aufschlufs darüber zu gewähren, ob das Erlebnis einer „natürlichen" oder einer „übernatürlichen" Ursache zu verdanken ist. Bei genauen Beschreibungen religiöser Zustände tritt es denn auch oft deutlich zu Tage, dafs man nur darum auf eine übernatürliche Ursache schliefst, weil man keine natürliche Ursache zu finden vermag und glaubt, nicht selbst mitwirkend gewesen zu sein. So sagt die heilige Therese: „Ich fühlte meine Seele von heifser Liebe zu Gott entflammt; diese Liebe war offenbar eine übernatürliche, denn ich wufste nicht, wodurch sie so in mir entflammte, und ich selbst hatte nichts dazu beigetragen." Es ist ein bei den Mystikern und den Pietisten immer wieder erscheinender Zug, dafs sie, je mehr sie ihr eignes Denken und Wollen zurückhalten (oder zurückzuhalten glauben), um so mehr dem in ihrem Inneren Erlebten göttlichen Ursprung beilegen[46]). Hier liegt dieselbe dualistische Auffassung zu Grunde wie beim Wunderbegriffe überhaupt. Psychologische Wunder stehen mit psychischen Wundern durchaus in einer Reihe, wenngleich der Glaube an jene sich länger zu erhalten vermag als der Glaube an diese.

29. Religiöse Vorstellungen können zum unmittelbaren Erlebnisse in verschiedener Beziehung stehen. Es kann geschehen, dafs das Erlebnis sich als eine Reihe von Zuständen entfaltet, und dafs dann erst hinterdrein eine Vorstellung gesucht wird, die das Erlebnis deutet (d. h. es erklärt oder es ausdrückt oder beides zugleich). Eine solche Vorstellung kann sich unter dem Eindrucke aufserordentlicher Erlebnisse und in urtümlichen, schöpferischen Persönlichkeiten primigen bilden. Gewöhnlich hat sie ihre Quelle in dem Kreise überlieferter Vorstellungen, die man freilich schon vorher hatte und kannte, jedoch nicht besonders beachtete. Es liegen Beispiele vor, wie Personen erst dadurch, dafs sie ihre Erlebnisse mit Aussagen von zuverlässigen Gläubigen zusammenhielten, darüber ins klare kamen, dafs sie sich „bekehrt" hatten oder „wiedergeboren" waren[47]). Die gemerkte Veränderung wird mit Hilfe der Tradition ausgelegt, für die man erst jetzt praktischen Gebrauch erhält, und die man aus einem toten Schatze in einen lebendigen verwandelt. Sehr oft verhält es sich aber so, dafs gerade die überlieferten Vorstellungen die Erlebnisse hervorrufen. Für die meisten Menschen besteht die religiöse Erfahrung in Versuchen, Zustände, welche überlieferte Vorstellungen beschreiben und fordern, in ihrem Inneren zu erleben. Die Vorstellungen sind also im voraus vollfertig und sollen nur in Erlebnisse umgesetzt werden. Die meisten Menschen machen ihre religiösen Erfahrungen in Glaubensgenossenschaften, die eine mehr oder weniger entwickelte Glaubenslehre haben. Hierdurch wird von vornherein der Umfang der Erfahrungen eingedämmt. Erlebnisse, die ihren Ausdruck oder ihre Erklärung nicht im überlieferten Kreise religiöser Vorstellungen finden können, erscheinen als unsicher oder gefährlich oder sogar verderblich. In theologischen Darstellungen tritt dieser bei religiösen Erfahrungen so häufige, konfessionelle Charakter deutlich und oft mit vollem Bewufstsein hervor.

Der ältere Pietismus legte — im Gegensatze zu der von ihm bekämpften Orthodoxie — den inneren Erfahrungen grofses Gewicht bei. Weil aber die protestantische Kirche die Bibel als höchste Norm aufstellte, erklärten die kirchlichen Pietisten ausdrücklich, die innere Erfahrung müsse der Lehre der Bibel untergeordnet werden. In dem merkwürdigen Werke Theologia experimentalis (1715) lehrte

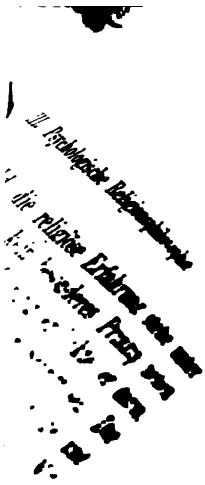
Gottfried Arnold, die religiöse Erfahrung stehe unter der Schrift und bezeichne kein besonderes Prinzip neben dieser. Die Bedeutung der Erfahrung erblickte er darin, dafs sie eine Einübung der Lehren der Schrift sei. Die Erfahrung sei also kein Grund, sondern eine Folge und Frucht, und sie sei „nach Gottes Wort zu beurteilen". Mit der ihn auszeichnenden Klarheit zieht Arnold hieraus den Schlufs, dafs die Erfahrung in der Religion einen anderen Platz einnehmen müsse als in der Wissenschaft: in der Religion komme sie hinter dem Glauben, in der Wissenschaft gehe sie dem Glauben voraus. Neuere Theologen haben dagegen den Versuch angestellt, die religiöse Erfahrung mit der wissenschaftlichen zu parallelisieren, ohne die für sie selbst bedenklichen Konsequenzen zu gewahren, zu denen dies führen mufs. Jedenfalls werden sie zu dem Eingeständnisse genötigt, der Einzelne könne auf dem Wege der Erfahrung nicht alles kennen lernen, was er nach der Lehre seiner Kirche glauben solle. Und welche Bedeutung hat die „gemeinschaftliche Erfahrung der kirchlichen Genossenschaft" für den Einzelnen, und kann sie mit Recht eine gemeinschaftliche Erfahrung genannt werden, wenn nicht alle sie machen oder machen können? Überdies enthält die Kirchenlehre gar manches, z. B. die Schöpfung, das jüngste Gericht, das niemand je kann erfahren haben.

Die konfessionelle Begrenzung hat die religiöse Erfahrung, und überhaupt alle innere Erfahrung, einseitig und unvollkommen gemacht. Sie hat Seiten des inneren Lebens, die wohlbegründeten Anspruch hatten, in Betracht zu kommen, aufser acht gelassen. Und was in religionsphilosophischer Beziehung das Wichtigste ist: sie hat es psychologisch unerklärlich gemacht, wie die religiösen Vorstellungen von Anfang an entstanden sind. Religiöse Erfahrung mufs doch zur Bildung neuer Vorstellungen oder allenfalls zur Wertschätzung andrer Vorstellungen als der traditionell sanktionierten führen können. Auf dem Gebiete des inneren Lebens müssen ebensowohl Entdeckungen zu machen sein, als auf dem Gebiete des äufseren Lebens. Die Bedingungen des inneren Lebens ändern sich ebensowohl als die des äufseren Lebens; dies folgt schon daraus, dafs zwischen dem inneren und dem äufseren Leben immerwährende Wechselwirkung stattfindet. Man kann nicht dogmatisch davon ausgehen, dafs alle wesentlichen psychischen

29. Religiöse Vorstellungen können zum Erlebnisse in verschiedener Beziehung stehen, dafs das Erlebnis sich als ständen entfaltet, und dafs dann erst stellung gesucht wird, die das erklärt oder es ausdrückt oder solche Vorstellung kann sich ordentlicher Erlebnisse und Persönlichkeiten primigen Quelle in dem Kreise über freilich schon vorher half, sonders beachtete. Es erst dadurch, dafs zuverlässigen Gläub kamen, dafs sie waren[47]). Die Tradition ausg brauch erhäl lebendigen gerade d vorrufer Erfahr stellr erle un M

dafs alle künftigen Gedanken einzubestimmten Zeitn Beweis, dafs die funden habe, wird sich

Vorstellung legt sich sowohl Erfahrung uns bewegt, dieebten zu bilden oder zu erdafs das Festhalten an ihr und hilft, im Kampfe des Lebens den dem Besten, was wir kennen, die und uns Aufgaben zu stellen, die uns Entwickelung weiter bringen. Einerlei lung als Ursache oder als Wirkung der so mufs sie durch die Erfahrung geprüft aber wohl festzuhalten, dafs ein vollständiger für den Lebenswert einer Vorstellung wenn sich die Gelegenheit dargeboten ob dieselben Erfahrungen sich nicht anders oder ob dieselben oder ebenso wertvolle sich nicht durch den Versuch machen liefsen, Vorstellungen als in eben dieser bestimmten zu Nicht allein eine Probe, sondern auch eine Gegenprobe mufs angestellt werden — und hierzu bietet das Leben dem Einzelnen sehr selten die Gelegenheit. In der Regel wird der Einzelne darauf beschränkt sein, zu erfahren, dafs gewisse Vorstellungen ihm unter gewissen Umständen geholfen oder auch nicht geholfen haben. Er wird nicht zu beweisen im stande sein, dafs andre Vorstellungen als diejenigen, welche ihm halfen, ihm nicht hätten helfen können. Das unmittelbare Erlebnis kann ihm jedenfalls nichts hierüber sagen. Und ebensowenig kann es ihm etwas darüber sagen, ob das, was ihm nicht half, nicht anderen Menschen — oder ihm selbst unter anderen Verhältnissen helfen könnte. Die Erfahrung wird hier stets ein persönlich-individuelles Gepräge behalten, und „gemeinschaftliche Erfahrung“ ist mehr oder minder eine Illusion, weil die verschiedenen Individuen in der That „das Gemeinschaftliche“ je nach ihrer Weise auslegen und anwenden. Wenn also schon der Übergang aus individueller in konfessionelle Erfahrung Bedenken erweckt, so mufs es noch gröfseres Be-



...enn die konfessionelle Erfahrung den ...n Menschen zugänglich zu sein, wenn ...n „wollen". Hier liegt wieder die ..., man kenne alle Möglichkeiten, ... persönlichen Verhältnisse und

...uchten wir die religiöse Er- ... den Bedingungen und Eigen- ... sie mit andrer Erfahrung gemein ...erörtern, was der religiösen Erfahrung ...nd sie von andrer psychologischer Er- ...neidet.

...ch ist religiöse Erfahrung religiöses Gefühl. ...ittelbares Objekt ist der innere Zustand des Ge- während des Laufes der inneren und äußeren Er- ...nisse. Es gibt aber noch andre Gefühlserfahrungen als die religiöse. Bei der Beschreibung der Natur des religiösen Gefühls wird es darauf ankommen, seine Ähnlichkeit mit oder Verschiedenheit von den nächstverwandten Gefühlen anzugeben.

Alles Gefühl, d. h. alle Lust und Unlust, welcher Art sie auch sei, drückt den Wert aus, den ein Geschehnis in der inneren oder der äußeren Welt für uns hat. Und umgekehrt: Wert hat, was Gegenstand unmittelbarer Befriedigung ist, oder für eine solche das Mittel werden kann. (Vgl. 3.) Die Begriffe „Zweck" und „Mittel" setzen den Begriff „Wert" voraus, und Wert setzt wieder ein Subjekt voraus, das Lust und Unlust zu fühlen fähig ist. Wenn wir Dingen und Zuständen Wert beilegen, so bezeichnet diese Eigenschaft, wie alle Eigenschaften, eine bestimmte Beziehung zu einem Subjekte, hier zu einem solchen, das Lust und Unlust zu fühlen vermag. Diese Eigenschaft ist im Vergleich mit anderen Eigenschaften, welche die Dinge und Zustände haben, abgeleitet, denn was die Dinge und Zustände wertvoll macht, müssen eben diese Eigenschaften sein. Wert ist also eine Eigenschaft in zweiter Potenz.

Die verschiedenen Arten des Wertes entsprechen den verschiedenen Arten des Gefühls. Eine Gruppe von Werten steht mit der Selbstbehauptung von deren elementarsten Formen an bis zu den ideellsten im Zusammenhang. Eine andre Gruppe von Werten hängt zusammen mit der Hingebung an Wesen, Verhältnisse und Aufgaben, die über die

Bedingungen der isolierten Selbstbehauptung hinausdeuten; hierzu gehören die ethischen, ästhetischen und intellektuellen Gefühle. Die Möglichkeit einer dritten Gruppe von Werten, der religiösen Werte, beruht darauf, daſs die ersten beiden Gruppen von Werten, die der Selbstbehauptung und der Hingebung, im Dasein, wie dieses nun einmal ist, erworben und festgehalten werden sollen. Das Dasein erscheint dem Menschen deswegen als eine Walstatt, auf der das Schicksal der Werte entschieden wird. Es wird ein groſses Drama aufgeführt, in welchem der Mensch sowohl Mitspieler als Zuschauer ist. Wäre er nur Mitspieler, so würden seine ganze Energie und sein gesamtes Interesse von dem Platze beansprucht werden, den er selbst im Drama ausfüllen soll, und es würde ihm keine Zeit, keine Kraft und kein Interesse bleiben, um den Gang des Dramas in seiner Gesamtheit tiefer auf sich wirken zu lassen. Wäre er nur Zuschauer, so würde seine Stimmung bei dem Gange des Dramas eine rein intellektuelle oder ästhetische sein. Ist er aber beides, so wird er selbst Werte besitzen, die im Kampfe auf dem Spiele stehen, und auſser seiner Teilnahme an diesem wird auch das Bild, das er sich von dem Gange des Dramas macht, auf ihn einwirken und seine Stimmung entscheiden. Er wird sich mit seinem ganzen innersten Wesen und um der höchsten ihm bekannten Werte willen in die gesamte groſse Ordnung und Bahn der Dinge dermaſsen hineingezogen fühlen, daſs je nach dem Geschicke der Werte ein lebhaftes Gefühl der Lust oder Unlust in ihm entstehen wird. In seiner unmittelbarsten Form entladet sich dieses Gefühl in Äuſserungen der Hoffnung und Furcht, der Bewunderung und des Abscheus, der Freude und der Trauer. Dergleichen Äuſserungen sind auf allen Gebieten die einfachsten Wertbeurteilungen, die es gibt. Dieses durch das Schicksal der Werte im Kampfe ums Dasein bestimmte Gefühl ist das religiöse Gefühl. Dasselbe ist also bestimmt durch das Verhalten des Wertes zur Wirklichkeit. Dieses Verhältnis — wie es dem Menschen erscheint — bestimmt den Wert, den der Mensch dem Dasein beilegt. Die religiösen Urteile sind also sekundäre Wertbeurteilungen, sind im Vergleich mit den primären Wertbeurteilungen, durch welche die beiden ersten Gruppen von Werten ausgedrückt werden, abgeleitet.

Die religiösen Gefühle können — trotz ihres abgeleiteten

Charakters — ebenso unmittelbar und ebenso energisch gefühlt werden wie die primären. Sie können selbst die zentralen Werte für den Menschen sein, indem das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit das stärkste Spannungsverhältnis ist, in welchem sich der Mensch befindet, und welches deshalb seine gesamte Energie beanspruchen kann; es handelt sich ja schliefslich um Tod oder Leben für alles, was sich als für den Menschen Wert besitzend erwiesen hat. Im religiösen Problem tritt der Wertbegriff in zweiter Potenz auf, abgeleitet zwar, indes in demselben Sinne, wie eine Konzentration im Verhältnis zu den auf einen und denselben Punkt konzentrierten Kräften abgeleitet ist. Während der klassischen Zeiten der Religion, der Anfangszeit und der Organisationszeit, ist eine derartige Konzentration aller Interessen und Kräfte auf einen einzigen Punkt der am meisten charakteristische Zug.

Und wie das religiöse Gefühl, trotz seines abgeleiteten Charakters im Vergleich mit anderen Gefühlen, ebenso unmittelbar und energisch sein kann wie diese, so kann es ihnen gegenüber auch selbständig auftreten, auf sie zurückwirken. Keineswegs verhält es sich zu ihnen nur passiv. Es findet hier immerwährende Wechselbeziehung statt, und der Grad der Selbständigkeit kann auf beiden Seiten höchst verschieden sein. Mit gröfserer Selbständigkeit werden die beiden ersten Gruppen erst auf mehr entwickelten Kulturstufen, wo die geistige Arbeitsteilung in Wirksamkeit gekommen ist, auftreten können. Wie wir oben sahen, stellt das religiöse Problem sich gerade erst dann ein, wenn die speziellen Werte einen gröfseren Grad der Selbständigkeit erreichen derjenigen Konzentration aller Werte gegenüber, die das Eigentümliche der Religion ist, und die ihre psychologische Erklärung darin findet, dafs in der Religion das eigentlich Bestimmende das Grundverhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit ist.

Die psychologische Beschreibung und Analyse eines Gefühls darf natürlich nicht mit der eignen Wirklichkeit des Gefühls selbst verwechselt werden. Um beschreiben und analysieren zu können, bedürfen wir eines Gerüstes von Begriffen und Gesichtspunkten, die der wirkliche Gefühlszustand gar nicht zu kennen braucht. Dieser tritt mit dem Gepräge einer geschlossenen Totalität auf oder kann so auftreten; er wächst auf dieselbe Weise empor, wie sich ein

Instinkt bildet: unter dem Einflusse von Einwirkungen und Erlebnissen, die der Mensch sich nicht immer klar machen kann, und die erst die vergleichende Untersuchung zum Bewufstsein bringt.

Das Gefühl, dessen Möglichkeit und allgemeiner Charakter nun beschrieben wurden, bildet die wesentlichste Eigentümlichkeit aller Religionen und aller religiösen Standpunkte. Mit ihm verglichen sind alle Vorstellungen untergeordnet und bedingt.

Man könnte hiergegen einwenden, dafs es in den grofsen geschichtlichen Formen der Religion ja doch ein wesentlicher Zug ist, dafs persönliche Wesen, von denen der Mensch sich abhängig fühlt, als im Dasein waltend gedacht werden, und dafs der Begriff der Religion daher Mythus, Dogma und Kultus voraussetzt. — Wie man den Begriff der Religion definieren will, das ist am letzten Ende Sache des Beliebens. Wie bei allen grundlegenden Definitionen geben hier Erwägungen der Zweckmäfsigkeit den Ausschlag. Es ist nun nicht zweckmäfsig, einen Begriff so zu definieren, dafs man dadurch wichtige Fragen und Probleme abschneidet. Das religiöse Problem wird ohne Frage sehr vereinfacht, wenn man nur da von Religion reden will, wo sich Mythen, Dogmen und Kultus nachweisen lassen. Haben Mythus, Dogma und Kultus stets aber nur deshalb religiöse Bedeutung, weil sie von einem Gefühl wie dem oben beschriebenen getragen werden, so zeigt sich eine Möglichkeit, dafs dieses tragende Element der Religion auch existieren und wirken kann, ohne sich in Mythus, Dogma oder Kultus zu äufsern. Es ist dann natürlich, jenem das Hauptgewicht beizulegen, und der weitere Umfang des Begriffes der Religion wird daher der natürliche. Grofse Bedeutung hat diese Frage übrigens nicht, da der Streit hierüber leicht ein Streit um Worte wird. Will man das Wort Religion lieber vermeiden, als es in weiterem Sinne gebrauchen, so könnte man, wie ich in meiner Psychologie vorgeschlagen habe, das Gefühl, das durch das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit bestimmt wird, das kosmische Lebensgefühl nennen. Wie nämlich das organische Lebensgefühl dem Laufe des Lebens in unserem Organismus unmittelbar entspricht und durch ihn bestimmt wird, mithin je nachdem das organische Leben in uns gehemmt oder gefördert wird, einen verschiedenen Charakter erhält, ebenso wird uns an dem

beschriebenen Gefühl ein Symptom gegeben sein, wie es mit dem Leben (soweit wir dieses kennen und unser Wohl und Weh daran knüpfen) in der Welt als Ganzem (soweit wir uns ein Bild davon machen können) sich verhält. Will man das Wort Religion nicht im weiteren Sinne nehmen, so kann man Religion (in engerem Sinne) eine besondere Art kosmischen Lebensgefühls nennen. — Das Wort Religion in weiterem Sinne zu gebrauchen, würde nur dann unziemlich sein, wenn dieser Sprachgebrauch zu unwürdiger Anpassung an bestehende Religionsformen benutzt würde. Die Kritik der bestehenden Religionsformen wird aber gerade schärfer, wenn sich nachweisen läfst, dafs diese auf manche Art eben mit dem Wesen der Religion in Streit geraten und deshalb über sich selbst hinausdeuten. Überdies werden denjenigen, welche ein Kompromifs einzugehen wünschen, stets Auswege offen stehen, und wir haben keinen Grund, einen Sprachgebrauch, der in wissenschaftlicher Beziehung zweckmäfsig ist, aufzugeben, weil derselbe zu unwissenschaftlichen Zwecken gemifsbraucht werden kann.

In seinem geistreichen Werke *De l'irreligion de l'avenir* (1887) hält Guyau den engeren Sprachgebrauch rücksichtlich der Religion fest, indem er keine Religion anerkennen will, wo Mythus, Dogma und Kultus fehlen. Er unterscheidet dann aber zwischen *irreligion* (Nicht-Religion) und *antireligion* (Gegensatz der Religion), und sein Streben geht darauf aus, darzulegen, dafs „die Nicht-Religion der Zukunft das Reinste, das im religiösen Gefühl enthalten sei, werde bewahren können". Es ist aber die Frage, so scheint mir, ob „das Reinste des religiösen Gefühls" nicht gerade eben das eigentlich Religiöse ist. J. Royce, ein amerikanischer Religionsphilosoph, der einen anderen Standpunkt einnimmt als Guyau, sagt in einer interessanten Abhandlung, die er über den jungen, so früh verschiedenen französischen Philosophen geschrieben hat: „Wären Guyaus Ansichten meine eignen, so würde ich sie ohne Bedenken religiös nennen, weil ich — wie er selbst — in ihnen die rationell geformte Vollendung dessen erblicken würde, was der religiöse Instinkt der Menschheit gesucht hat"[48]). — Wir befinden uns hier auf dem Gebiete der feinen Nüancen. Ich meinesteils würde kein so grofses Bedenken wie Guyau tragen, den weiteren Sinn des Begriffes Religion anzuwenden, würde meiner Sache aber nicht gar so sicher sein wie Royce.

32. Die im Vorhergehenden versuchte Beschreibung des religiösen Gefühls wird teils dadurch bestätigt, dafs sie die Verschiedenheit des religiösen Gefühls von anderen Gefühlen deutlich hervortreten läfst, teils dadurch, dafs man aus ihr die verschiedenen Formen, die das religiöse Gefühl annehmen kann, mit Leichtigkeit zu erklären vermag.

Je mehr der Mensch von der Aufgabe der Selbstbehauptung in Anspruch genommen wird, oder je mehr er sich in intellektuelle, ästhetische und ethische Interessen vertieft, um so mehr tritt das eigentlich Religiöse zurück, wenn es denn nicht ganz verschwindet. Das Dasein ist dann ein Widerstand, der überwunden werden soll, oder ein Objekt, das verstanden oder beschaut wird, oder eine Grundlage für Aufgaben für den Willen. — Erläuternd ist hier besonders der Unterschied zwischen dem intellektuellen und dem religiösen Verhältnisse zum Dasein. Das Dasein bietet der Erkenntnis einen unabsehbaren Reichtum und eine unermefsliche Mannigfaltigkeit dar; es enthält viel mehr, als die Menschen je unter den Gesichtspunkt dessen, was sie Werte nennen, werden bringen können. Es realisiert Formen und Stufen des Daseins, die weit über das hinausgehen und oft geradezu in Gegensatz zu dem treten, was das von einem menschlichen Standpunkte als das Wertvolle Betrachtete erheischen würde. In intellektueller Beziehung ist diese überströmende Fülle ein Gut, weil das Weltbild, an dem unsere Erkenntnis arbeitet, hierdurch um so umfassender wird, und weil ein um so stärkeres Bestreben erregt wird, die einzelne Form oder die einzelne Stufe in ihrer Eigentümlichkeit und in ihrem bestimmten Zusammenhange mit der Totalität zu verstehen. Das religiöse Interesse dagegen geht darauf aus, diesen ganzen Reichtum der Formen und Stufen als Ausdrücke für die Verwirklichung grofser Werte im Dasein zu erblicken. Für das religiöse Interesse enthält die grofse Mannigfaltigkeit Gefahr und Anfechtung, da die Realität der Werte sich nicht so leicht nachweisen läfst, als wenn der Inhalt des Daseins weniger üppig wäre. Die unermefsliche Welt scheint für die menschlichen Werte zu grofs zu sein. Es kann hier deswegen ein Zusammenstofs eintreten zwischen dem intellektuellen Interesse, das fortwährend neuen Verschiedenheiten und neuem Zusammenhange nachspürt und sich an der Fülle erfreut, und dem religiösen Interesse, das, um den Gesichtspunkt des

Wertes feststellen zu können, eine natürliche Tendenz hat, das Weltbild zu begrenzen (was in der erkenntnistheoretischen Religionsphilosophie ein Hauptpunkt wurde). Dieser Gegensatz tritt deutlich hervor, wenn man zwei Naturen wie Pascal und Spinoza miteinander vergleicht. Was den einen entsetzt, die Unendlichkeit der Natur, das erfreut und begeistert den anderen. Und doch war Spinoza auf seine Art auch eine religiöse Natur. Intellektuelles Interesse kann nämlich unwillkürlich eine Schätzung des Daseins herbeiführen. Wenn das Dasein in all seiner Fülle sich dennoch als verständlich erweist, so ist es von einem intellektuellen Gesichtspunkt aus ja ein Herd für Werte. Es verschafft uns die tiefe Freude der Erkenntnis, die dann besonders von eingreifender Wirkung wird, wenn wir uns selbst als eigentümliches Glied des grofsen Zusammenhanges verstehen. Alsdann entsteht die intellektuelle Liebe, in der Spinoza das Höchste erblickte, das stille, begeisterte Erschauen, in welchem ihm schliefslich alle Dinge die Form eines harmonischen Totalbildes erhielten. — Es wird leicht sein, in Analogie hiermit das Verhältnis des religiösen Gefühls zu denjenigen Gefühlen, die sich ähnlicherweise wie das intellektuelle Gefühl zu ihm verhalten, zu entwickeln. Das religiöse Verhältnis wird überall durch ein Streben charakterisiert, an der Erhaltung des Wertvollen im Dasein festzuhalten: einerlei, welches Wertvolle der Mensch am höchsten schätzen, und welche Auffassung er vom Dasein haben mag. Vorausgesetzt mufs werden, um ein religiöses Gefühl zu ermöglichen, dafs er Leben, Wahrheit, Schönheit und Güte erfahren hat. Das religiöse Gefühl tritt in Kraft, wenn diese Werte mit der thatsächlichen Wirklichkeit zusammengehalten werden. Hieraus ist der Gegensatz und zugleich der Zusammenhang zwischen dem religiösen Gefühl und anderen Gefühlen zu ersehen. Hierbei ist zu beachten, dafs die von mir als zwei verschiedene Akte gesonderten Erfahrungen, die Erfahrung des Lebens, der Wahrheit, der Schönheit und der Güte und die Erfahrung des Verhältnisses dieser Werte zur thatsächlichen Wirklichkeit nicht zu verschiedenen Zeitpunkten aufzutreten brauchen, sondern in einen einzigen Akt zusammengefafst werden können, so dafs der Mensch selbst sich des Unterschieds nicht bewufst wird. (Vgl. 31.) Diesen Unterschied machen wir in der psychologischen Beschreibung; im Leben

selbst braucht er nicht gemacht zu werden. Der religiöse Streit erhält seinen scharfen Stachel gerade dadurch, dafs auf dem klassisch religiösen Standpunkte kein wertvolles Leben, keine Wahrheit, keine Schönheit und keine Güte aufserhalb der Religion existiert; diese in ihrer konzentrierten Form hat alle wertvollen Elemente aufgenommen, welche deshalb nicht in ihrer selbständigen Eigentümlichkeit hervorzutreten vermögen. Dies geschieht, wie im Vorhergehenden mehrfach bemerkt, erst dann, wenn infolge der beginnenden Arbeitsteilung auf dem geistigen Gebiete das religiöse Problem aufgestellt wird.

Die Verschiedenheiten der religiösen Standpunkte können teils auf den verschiedenen Werten beruhen, die als erfahren vorausgesetzt werden, teils auf der verschiedenen Auffassung des Daseins, die zu Grunde liegt, teils auf dem verschiedenen Grade der Energie, die zum Vergleichen des Wertes mit der Wirklichkeit angewandt wird, um ihr Verhältnis zum Gegenstand eindringender Erfahrung zu machen. Diese drei Quellen der Verschiedenheiten entspringen sämtlich aus der gegebenen Beschreibung der Religion als eines durch das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit bestimmten Gefühls. Jede erschöpfende Charakteristik einer gegebenen Religion oder eines religiösen Standpunktes wird diese drei Gesichtspunkte zur Basis haben. Sowohl im Vorhergehenden als im Folgenden finden sich Beispiele von der Wichtigkeit dieser Gesichtspunkte.

33. Zeigte die Weltauffassung uns unmittelbar die Verwirklichung des höchsten Wertvollen oder zeigte sie uns auch nur deutlich das Dasein als den sicheren Herd des Wertvollen, so würde kein besonderes religiöses Gefühl entstehen. Es würde unter der Erklärung des Daseins und der Wertschätzung des Daseins unmittelbare Harmonie stattfinden: was sich als eine wirkende Ursache in der Welt nachweisen liefse, wäre hierdurch zugleich als ein Mittel zur Verwirklichung eines Wertvollen nachgewiesen. Es würde, um einen nationalökonomischen Ausdruck zu gebrauchen, keinen Grenznutzen geben. Jetzt dagegen — da der Zusammenhang der Werte mit der thatsächlichen Wirklichkeit ein so grofses Problem ist — wird besondere Anspannung erfordert, um an der Überzeugung von der Erhaltung des Wertvollen festzuhalten.

Es würde ebenfalls kein besonderes religiöses Gefühl

entstehen, wenn die Fähigkeit des Menschen, für das Wertvolle (in ihm selbst und im Dasein) zu wirken, schrankenlos wäre. Religiöses Gefühl setzt ein Streben voraus, die Werte in uns und aufser uns zu behaupten, — ein Streben, das auf Widerstand stöfst. Gerade auf dem innersten und innigsten Gebiete fühlt sich der Mensch abhängig und geteilt. Das Gefühl der Abhängigkeit entsteht erst recht, wo es ein Streben gibt, vorwärts zu kommen. Das gefesselte Tier wird sich nur dann abhängig fühlen, wenn es weiter zu gelangen strebt, als die Länge der Kette gestattet. Ist das Abhängigkeitsgefühl etwas anderes und etwas mehr als eine Mattigkeit, die von Stumpfheit herrühren kann, so setzt es voraus, dafs man bis an die Grenze des Willens gegangen ist. Der Löwe im Käfig, der am Gitter hin und her läuft, hat die Grenze erreicht und fühlt seine Abhängigkeit; verhielte er sich ruhig im Hintergrunde des Käfigs, so würde er keine Abhängigkeit fühlen und das Dasein weit einfacher und harmonischer finden. Damit ein religiöses Verhältnis entstehe, genügt es aber nicht, bis zur Grenze des Willens zu gehen. Eben an der Grenze und trotz der Grenze mufs der Wunsch nach der Erhaltung des Wertvollen festgehalten werden. Es müssen sich Vorstellungen bilden von einer Welt der Werte, deren Realität nicht aufgegeben wird, weil das menschliche Denken und das menschliche Vermögen ihre Grenzen gefunden haben. Es mufs die Ahnung entstehen, dafs das Prinzip der Welt der Werte schliefslich mit dem Prinzipe des Kausalzusammenhanges des Daseins eins ist, — dafs dasselbe, das uns im Dasein Werte finden läfst, uns dieses Dasein auch verständlich macht.

In Schleiermachers berühmter Zurückführung der Religion auf das Abhängigkeitsgefühl ist nicht hinlänglich betont, dafs diese Abhängigkeit durch eine Aktivität bedingt wird, und dafs sie an der Grenze dieser Aktivität hervortritt. Ebensowenig ist es hinlänglich betont, dafs die Abhängigkeit sich im Ringen um diejenigen Werte, die dem Menschen als die höchsten erscheinen, fühlbar macht.

Die Rolle, die das Sündenbewufstsein in mehreren Religionen spielt, ist ein Beispiel von dem Charakter des religiösen Abhängigkeitsgefühls. Im Sündenbewufstsein fühlt der Mensch das Mifsverhältnis zwischen dem Willensideal, zu dessen Anerkennung seine Wertschätzung ihn geführt

hat, und der Wirklichkeit seines Willens. Bald ist es Trägheit und Mattigkeit, bald Geteiltheit oder Zerstreutheit, bald einseitige oder ungeduldige Konzentration, was seine innere Wirklichkeit vom Ideale so verschieden macht. Im Erlösungs- oder Versöhnungsbewufstsein steigt dann, oft plötzlich, die Überzeugung empor, dafs trotz alledem das Wertvolle fortdauert, und zwar in des Menschen eignem Inneren fortdauert und hier siegen wird. Dieses innere psychologische Drama erscheint in den höchsten Völkerreligionen, im Buddhismus und Christentum, als das eigentliche Weltdrama, dessen Entfaltung in den Seelen die grofsen kosmischen Prozesse schliefslich alle dienstbar sind.

b) Religiöser Glaube.

34. Wie alle anderen Erfahrungen gestaltet auch die religiöse Erfahrung sich zu mehr oder weniger bestimmten Vorstellungen, deren Inhalt auf der vom Menschen erreichten Stufe der Entwickelung und des Wissens beruht. Das harmonische oder disharmonische Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit erhält seinen unmittelbarsten Ausdruck durch einen Ausruf. Wenn der Mensch über einen gröfseren Vorstellungskreis verfügt, so wird er das Gefühl, welches das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit in ihm erregt, unwillkürlich mit anderen Gefühlen und Erfahrungen zusammenhalten und vergleichen, und somit werden je nach Ähnlichkeit (besonders Analogie) oder Kontrast mit diesen anderen Erfahrungen für die religiöse Erfahrung nähere Ausdrücke und Bezeichnungen zu gewinnen sein. So werden in der religiösen Sprache Ausdrücke wie Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Schönheit und Häfslichkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gebraucht, um die auf dem religiösem Gebiete erlebten Gegensätze zu bezeichnen. Die Ausdrücke sind von den Gebieten der beiden ersten Gruppen von Werten entlehnt, von den Gebieten der Lebenserhaltung, der Wahrheit, der Schönheit und der Güte.

Das religiöse Gefühlsleben schwankt, wie alles Gefühlsleben, zwischen Lust und Unlust, zwischen Heftigkeit und Mattigkeit, zwischen Innigkeit und Äufserlichkeit. Da sich aber in jedem persönlichen Wesen ein mehr oder minder entschiedenes Trachten nach Einheit und Zusammenhang findet,

so mufs es trotz dieser Schwankungen gewisse Hauptvorstellungen geben, zu denen das Gemüt stets wieder zurückkehrt, und in denen es das Wesentliche seiner Erfahrungen ausgedrückt sieht. In den düsteren und schwachen Augenblicken sucht es festzuhalten, was es in den heiteren und kräftigen Augenblicken erfuhr und dachte. Es strebt, trotz der Schwankungen, und durch die Schwankungen hindurch, die Kontinuität zu bewahren. Durch den religiösen Glauben werden nicht nur die einzelnen Äufserungen des religiösen Gefühls ausgedrückt, sondern auch und besonders ein Streben, das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit festzuhalten, zu dessen Anerkennung der Mensch durch die am stärksten eingreifenden Erfahrungen bewogen wird.

Im Begriffe des Glaubens liegt die Überzeugung von einer Kontinuität, einem Fortdauern über den Horizont hinaus, den die Erfahrung uns gezeigt hat, und durch die von der Erfahrung dargebotenen Unterbrechungen und Sprünge hindurch. Wir glauben an einen Menschen, wenn wir die Überzeugung festhalten, dafs er durch alle Veränderungen hindurch sich selbst gleich bleiben wird, obschon sein Leben nicht als abgeschlossen oder als völlig bekannt vorliegt. Wir glauben an uns selbst, wenn wir die Zuversicht hegen, dafs wir das Beste in uns nicht treulos verlassen, sondern unsere entscheidenden Entschlüsse trotz aller Hindernisse festhalten werden. Und ebenso ist der religiöse Glaube die Überzeugung von einer Festigkeit, einer Zuverlässigkeit, einem ununterbrochenen Zusammenhange in dem Grundverhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit, wie grofsem Wechsel auch die Zustände der Wirklichkeit und somit das empirische Auftreten der Werte unterworfen sind. Der Glaube ist mit der Treue verwandt und setzt beim Objekte des Glaubens ebenfalls Treue voraus. Der Glaube ist eine subjektive Kontinuität der Gesinnung und des Willens, die darauf ausgeht, eine objektive Kontinuität des Daseins festzuhalten. Das Objekt des Glaubens ist die Erhaltung des Wertes, — aber eben die Existenz des Glaubens legt von der Erhaltung des Wertes in der einzelnen Persönlichkeit ein Zeugnis ab.

In seinen einfachsten und gesundesten Formen entsteht der Glaube unwillkürlich. Dies schliefst aber nicht aus, dafs er eine Willenssache ist, wenn man (wie ich es in meiner Psychologie gethan habe) das Wort „Wille“ in

weiterem Sinne nimmt. Es ist eine Entfaltung der Aktivität erforderlich, wenn ein Ausdruck oder eine Erklärung bei Schwankungen der Zustände, bei dem Unabgeschlossenen und oft Widerspruchsvollen der Erfahrungen fortwährende Gültigkeit besitzen soll. In ihren einfachsten Formen kann diese Aktivität als instinktives Vertrauen oder sichere Erwartung auftreten. Erst wenn der Gegensatz des Wertes zur Wirklichkeit schärfere und grellere Formen annimmt, erscheint der Glaube als Begierde, Wunsch, Vorsatz oder Entschluſs, indem die Konzentration aller Kräfte des Gemüts um den leitenden und rettenden Gedanken mit gröſserem Bewuſstsein dessen, worum es sich handelt, unternommen wird. Im Glauben wird überdies als gegenwärtig erlebt, was sich vielleicht erst in späten Zeiten realisieren läſst, so wie wir uns schon im Momente des Entschlusses als handelnd betrachten, obgleich der Weg bis zur Ausführung der Handlung noch weit sein kann. Durch dieses Vorgreifen wird der Unterschied zwischen Mittel und Zweck aufgehoben; die Zeit der Vorbereitung und Erwartung wird nicht mehr bloſses Mittel für eine künftige Zeit, denn die Früchte der Arbeit werden gerade in der Zeit der Arbeit erlebt, weil die Arbeit selbst der höchste Lohn ist. In der Sprache der Religion wird dies so ausgedrückt, daſs das ewige Leben mitten in der Zeit gelebt wird, nicht erst nach langen Zeiten kommt.

Es findet also nahe Verwandtschaft zwischen dem Glauben und dem Willen statt. Bei der Beschreibung jeder über das rein Instinktive gelangenden Willensäuſserung wird der Hauptpunkt das Festhalten der Vorstellung von einem Zwecke sein, der erreicht werden soll, dieser Zweck mag nun wieder das Mittel zu einem ferneren Zwecke sein oder nicht[49]). Dieses Moment — das Festhalten einer Vorstellung in gröſserer oder geringerer Entfernung und bei gröſserem oder geringerem Widerstande — bewirkt, daſs die Begriffe des Glaubens und des Willens ineinander verflieſsen, so daſs sie sogar Bezeichnungen einer und derselben psychischen Erscheinung genannt werden können. Soll ein Unterschied gemacht werden, so bezeichnet der Glaube zunächst ein Ruhen, eine Hingebung, — die in der Konzentration um eine einzige Vorstellung enthaltene Ruhe und Hingebung. Man kann von einem „Willen zum Glauben“ reden, insofern sich das bestimmte Streben äuſsern kann, eine solche Kon-

zentration zu erreichen. Umgekehrt kann man auch von einem Glauben an den Willen reden, indem eine zuversichtliche Hingebung an das Streben des Willens und die Überzeugung von dessen Energie eine notwendige Bedingung sein können, um die Arbeit des Willens zu verrichten.

35. Bedeutende Verschiedenheiten der Natur des religiösen Glaubens sind — ebenso wie die Verschiedenheiten der Natur des religiösen Gefühls (32) — bedingt durch Verschiedenheiten der Werte und der Schätzungsmotive, durch Verschiedenheiten der Erkenntnis der Wirklichkeit, und durch Verschiedenheiten der Energie, mit welcher der Wert und die Wirklichkeit miteinander zusammengehalten und verglichen werden. Diese Verschiedenheiten sind nicht alle von gleich grofser Bedeutung. Es wird leicht zu ersehen sein, dafs die letztgenannte Verschiedenheit die wichtigste ist.

Das Schätzungsmotiv, das entscheidet, was dem Menschen als wertvoll erscheint, kann von Individuum zu Individuum, von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit sowohl an Art als an Umfang variieren. Dasselbe kann Hoffnung oder Furcht sein; es kann egoistisch, allenfalls individualistisch, oder sympathisch sein; es kann einfach oder zusammengesetzt sein, und ist es zusammengesetzt, so kann es nach dem verschiedenen Verhältnisse der zusammenwirkenden Elemente verschiedene Klangfarbe haben. Mit Bezug auf den Umfang wird ebenfalls der Unterschied zwischen Egoismus, Individualismus und Sympathie entscheidend sein: derjenige Kreis von Werten, der erhalten werden soll, kann entweder unter mehr oder weniger bewufster Isolierung an das Individuum selbst geknüpft sein, oder auch an Gruppen von Menschen und Bestrebungen, innerhalb deren die eigne Erhaltung und das eigne Streben des Individuums nur als ein einzelnes Glied auftreten.

Die Weltauffassung erhält ihre Bedeutung für den religiösen Glauben dadurch, dafs sie die Wege angibt, auf denen die Werte sich entfalten und erhalten lassen. Sie stellt die ganze Schaubühne dar, auf der das grofse Drama, in welchem das Schicksal des Wertvollen entschieden wird, zur Aufführung kommt, und die Bühne bestimmt auf mancherlei Weise die Art und den Gang des Schauspiels.

Das eigentliche religiöse Moment erscheint aber erst — sofern obige Beschreibung richtig ist — durch das Zu-

sammenhalten der Wertschätzung mit der Weltauffassung. Deswegen mufs die wichtigste Gruppe der auf den religiösen Glauben Einflufs erhaltenden Verschiedenheiten diejenige sein, welche durch die verschiedene Innigkeit und Energie entsteht, womit im Bewufstsein Wert und Wirklichkeit miteinander zusammengestellt werden. Dieselben können Verschiedenheiten der religiösen Synthese genannt werden. Natürlich wirken stets alle drei Momente zusammen; letzteres ist aber das zentralste. Im Folgenden werde ich einige der meist typischen Verschiedenheiten hervorheben, die vorwiegend durch das Variieren des letztgenannten Verhältnisses bestimmt sind.

36. Ein charakteristischer und sehr häufiger Typus des religiösen Glaubens ist der durch das Bedürfnis der Ruhe bestimmte. Was im Laufe des Lebens Müdigkeit und Mattigkeit herbeiführt, das sind vorzüglich die Unruhe und die Geteiltheit. Wir werden von so vielen Seiten, beeinflufst und es fällt uns schwer, die Gedanken zu sammeln; wir werden nach so vielen Richtungen gezogen und haben Mühe, den Willen um einen einzigen Zweck zu sammeln; es werden so viele verschiedene und wechselnde Gefühle erregt, dafs die innere Harmonie des Gemüts der Gefahr der Auflösung ausgesetzt ist. Wegen des Gefühls des Mifsverhältnisses zu unserem Ideal fühlen wir innere Not, und äufsere Not fühlen wir im Schmerze, in unserer Hinfälligkeit und in der Abhängigkeit von den elementaren Bedürfnissen des Lebens.

In den Upanishads heifst es: „Das Ich (Atman), das sündenlose, das vom Alter, Tode, Leiden, Hunger und Durst erlöste, — dessen Wünsche die rechten sind und dessen Ratschlufs der rechte ist, — das mufs man erforschen, das mufs man zu erkennen suchen. Wer dieses Ich gefunden und erkannt hat, der erlangt alle Welten und Wünsche.“ Und an einem anderen Orte: „Rette mich, denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem versiegten Brunnen!“ — Jesus von Nazareth sagt: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. . . . Lernet von mir, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.“ — „Unruhig ist unser Herz,“ sagt Augustinus zu seinem Gotte, „bis es Ruhe findet in dir!“ — In leidenschaftlicher Form tritt dieses Bedürfnis der Ruhe in Naturen wie der Heiligen Therese, Pascal und Sören Kierkegaard auf. Auch

bei Augustinus finden wir freilich gewaltiges Pathos; bei ihm merkt man aber stets den Platoniker und den Kirchenfürsten neben dem stark gespannten Sucher: eben die Vereinigung aller dieser Elemente macht ihn zu einer in der Geschichte des religiösen Lebens so einzig dastehenden Gestalt. Die heilige Therese fühlt das Bedürfnis der Vereinigung mit Gott so gewaltig, dafs nur der Tod dasselbe befriedigen kann: „Ich wufste nicht, wo ich sonst dieses Leben suchen sollte als im Tode. Nichts konnte meinen Wünschen entsprechen; jeden Augenblick wollte mein Herz zerspringen, und es war mir, als risse man mir die Seele aus.“ „Mich dürstet nach dem Leben, und ich lebe sterbend! Ich sterbe, weil ich nicht sterben kann! Der Fisch, den man aus dem Wasser zieht, sieht doch das Ende seiner Qual; welcher Tod läfst sich aber mit dem Leben vergleichen, in welchem ich verschmachte?“ Auch für Kierkegaard handelte es sich darum, von dem Streite des Lebens erlöst zu werden; die Zeilen, die er zur Inschrift seines Grabsteins wünschte, drücken dies aus: „Noch kurze Zeit, so werd' ich's finden, dann wird der ganze Streit verschwinden.“ Hier im Leben befindet der Gläubige sich in einem fremden Element; zwischen dem Inneren und dem Äufseren, zwischen dem Leben und dessen Bedingungen findet ein Mifsverhältnis statt. Auch bei Kierkegaard kommt das Bild des Fisches auf dem Lande zum Vorschein; es ist diesem Typus charakteristisch, dafs dasselbe Bild sich bei dem alten Inder in den Upanishads, bei der spanischen Nonne des 16. Jahrhunderts und bei dem nordischen Denker des 19. Jahrhunderts hervordrängt. Dieser Zug klärt die Psychologie der Religion auf. Der Zweck des Menschen ist unendlich, der Mensch mufs sein Leben aber in der Welt der Endlichkeit durchwandern, und hieraus folgt, dafs seine Existenz einen krampfartigen Charakter erhält. Bei Kierkegaard, und schon bei Pascal, wird der Gegensatz noch schärfer betont als bei der heiligen Therese. In dieser erregt er Sehnsucht nnd inniges Trachten; ihr „Wille“ ist ganz von dem höchsten Gegenstand erfüllt, und nur ihre Erinnerung und ihre Phantasie arbeiten, um ihre Erlebnisse auszulegen. Sowohl bei Pascal als bei Kierkegaard ist es aber gerade der Wille, der immer wieder aufgeboten wird, damit sie sich trotz des schneidenden Mifsverhältnisses zwischen dem wahren Leben und den wirklichen Lebens-

verhältnissen aufrecht halten können, und namentlich damit der Gedanke an dem Objekte des Glaubens festhalte und dem Zweifel nicht erliege. Wegen dieses Zuges gehören diese beiden Gestalten auch zu einem der Typen, die wir später besprechen werden[60]).

37. Im Gegensatze zu diesem Typus, der dadurch charakterisiert ist, daſs die Disharmonie zu Grunde liegt und das Bedürfnis erweckt, steht ein Typus, dessen Eigentümlichkeit ein inneres Bedürfnis der Selbstentfaltung und Hingebung ist, das über alle Gegensätze und Beschränkungen hinweg führt, fast ohne sie zu beachten. Das religiöse Gefühl wird hier eigentlich keine spezielle Art des Gefühls, sondern eine Erhöhung und Erweiterung des Gefühls, mit dem das Wertvolle schon vorher umfaſst wird. Das religiöse Gefühl entsteht hier durch weitere Entfaltung des Selbsterhaltungsdranges. Hier entsteht kein Gegensatz zwischen Selbstbehauptung und Hingebung, denn die Hingebung wird dadurch erzeugt, daſs der Mensch über weit mehr Kraft und Gefühl verfügt, als seine eignen rein individuellen Interessen verbrauchen können. In überströmender Freude und Begeisterung umfaſst er dann das Leben andrer Menschen, schlieſslich das ganze Dasein. Die Religion entspringt hier aus der Kraft zum Leben und der Freude am Leben. Auch hier sucht sie Ruhe, aber nicht die Ruhe nach Schmerz und Geteiltheit, sondern die Ruhe nach einem Trachten, das kein begrenzter Gegenstand zu befriedigen vermag. Der Glückliche, sagt schon Aristoteles, will Leben um sich sehen, ein Leben, an dem er teilnehmen und das er tragen kann.

Auf interessante Weise kommt dieser Typus in der neueren Zeit bei Campanella, Joseph Butler und Rousseau zum Vorschein. Charakteristisch ist namentlich Butlers Äuſserung (in einer Predigt „über die Liebe zu Gott"): „Wie wir uns nicht von dieser Erde entfernen können oder im stande sind, unser ganzes Werk auf derselben zu ändern, so können wir auch unsere wirkliche Natur nicht ändern. Deshalb kann keine andre geistige Übung von uns verlangt werden als die Übung der Fähigkeiten, deren wir uns bewuſst sind. Die Religion verlangt keine neuen Gefühle, sondern nur die Lenkung der Gefühle, die wir bereits besitzen, obschon sie auf Gegenstände beschränkt sind, die ihrer

Natur nicht genugthun." — Dieser Typus bildet die Grundlage bei Goethe (im Glaubensbekenntnisse des Faust und in der Marienbader Elegie) und bei Schleiermacher (in den Reden über die Religion). Auf eine an das Evangelium Johannis gemahnende Weise tritt er hervor bei Fr. D. Maurice, dem englischen Theologen, dem die Hölle in der Trennung von Gott bestand, und der — im Gegensatz zu denen, die „alle Theologie aus der Sünde konstruieren" — in einem seiner Briefe sagt: „Wie sehne ich mich darnach, mir selbst und allen Menschen zu sagen, dafs die Hölle, die wir fliehen sollen, die Unkenntnis des vollkommenen Guten und die Trennung von demselben ist, und dafs der Himmel, den wir suchen sollen, dessen Erkenntnis und die Teilnahme daran ist" [51]).

38. Ein dritter Typus ist durch die Rolle charakterisiert, welche das intellektuelle und das ästhetische Element spielen. Kontemplativen Naturen kommt es darauf an, eine Totalauffassung zu gewinnen, in der das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit seine Beleuchtung findet. Bald ist es das Bedürfnis des Denkens nach Verständnis, bald das Bedürfnis der Phantasie nach anschaulichen Bildern, das hier vorwiegt. Platons Ideenlehre befriedigte ihm beide Bedürfnisse und gewährte seinem Geiste Ruhe in der Betrachtung der ewigen Ideen als der wahren Realität, im Vergleich mit welcher die sinnliche, fortwährend wechselnde Welt schliefslich als eine Illusion erschien. Eine Tendenz in dieser Richtung zeigt sich schon in den Upanishads. Aus dem Platonismus gelangte dieser Typus in die christliche Theologie, wo er bei Augustinus, bei den Mystikern des Mittelalters und (in schwächeren Formen allerdings) bei neueren spekulativen Theologen, wie z. B. Martensen zu spüren ist. Ein entschiedener Vertreter dieses Typus ist Spinoza. (Vgl. 32.) Obschon sein Denken, solange es sich auf empirischem Boden bewegt, entschieden realistischen Charakters ist, lag ihm die höchste Vollendung doch in der Anschauung der Dinge „im Lichte des Ewigen", einem Anschauen, das zwar nur durch ernste Denkarbeit zu erreichen war, das aber doch vielmehr künstlerischer als wissenschaftlicher Art ist. Der Gewinn eines solchen Anschauens erschien Spinoza als das höchste Gut, als das Einzige, das im stande sei, andauernde und tiefe Befriedigung zu gewähren. In diesem Anschauen war das innigste Leben mit dem ernst-

lichsten Nachdenken über das Dasein verbunden, und die dadurch erweckte Erkenntnisfreude strahlte ihr Licht über das ganze Weltbild aus und verdunkelte die disharmonischen Züge, die das Verbleiben auf dem endlichen und beschränkten Standpunkte darin hervorbrachte. Jedes Gefühl und jede Erfahrung kann zu diesem höchsten geistigen Zustande einen Beitrag leisten, und der Zutritt zu diesem Gute steht jedem Strebenden offen. Der Streit, den endliche Güter unter Menschen erregen können, fällt hier weg und die Freude an dem Gute wächst, je mehr Menschen an demselben teilzunehmen vermögen.

Viele der Repräsentanten dieses Typus glaubten in der höchsten Idee oder in der intellektuellen Anschauung, die ihnen das Höchste war, das Resultat der höchsten Wissenschaft zu erblicken. Dies beruhte auf einer Illusion, die sich auf eine unvollkommene Untersuchung der Bedingungen und der Schranken der Erkenntnis gründete. Enden diese Geister in Philosophie, so ist dies nicht die Philosophie als Wissenschaft, sondern die Philosophie als Kunst[52]). Es ist dann aber auch gerade das grofse Verdienst dieses Typus, dafs er der Wichtigkeit des Denkens für das Leben, sogar wo das Denken sich an seiner eignen Grenze bewegt, das Wort geredet hat. Die Kunst des Denkens ist für die Kunst des Lebens von grofser Wichtigkeit, und es würde zu geistiger Barbarei führen, wenn es diesem Typus an Vertretern fehlen würde.

39. Während die zuletzt beschriebene Form des religiösen Glaubens sich der spekulativen oder künstlerischen Auffassung nähert, geraten wir tiefer in das Gebiet des Willens, wenn der Glaube als vertrauensvolles Wagnis auftritt. Luther und Zwingli haben, oft in scharfem Gegensatz zu der Lehre der Scholastiker, dafs Glaube und Wissen nur graduell voneinander verschieden seien, das heitere Vertrauen (fiducia) als das Wesen des Glaubens stark hervorgehoben. Namentlich im „grofsen Katechismus“ hat Luther diesen Gedanken energisch geäufsert, so dafs derselbe ihm sogar zur Grundlage einer Definition Gottes dient: „Ein Gott heiszet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen; also dasz einen Gott haben nichts anderes ist, als ihm vom Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, dasz allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und

Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht“ [58]). In diesem derben Vertrauen, das zwar ein Gefühl der Disharmonie und Not voraussetzt (was uns an den ersten Typus erinnert, siehe 36), das jedoch darauf ausgeht, dafs diese Not sich überwinden lasse, ja überwunden sei, liegt Luthers Hauptgedanke, der Grundgedanke der neuen Religion, die er stiftete, ohne es zu wissen. Mufs die Bewegung aus Disharmonie zur Harmonie immer wieder ausgeführt werden — wie im ersten Typus — so bleibt weder Zeit noch Kraft übrig, um an den Interessen und Werken des menschlichen Lebens teilzunehmen. Der heitere Glaube, dafs man — was das Wesentliche betrifft — wohl aufgehoben ist, macht es dagegen möglich, sich zu dem wirklichen Menschenleben in ein mehr positives Verhältnis zu stellen und aus vollem Herzen an der Entwickelung der Kultur teilzunehmen. In seiner kleinen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ bemerkte Luther, dafs ein Christ, der sich zum Knechte aller Menschen gemacht habe, eben hierdurch das Recht erlange, über alle Dinge zu herrschen. Die Freiheit und die grofse Kraft entspringen aus dem heiteren Vertrauen auf die Grundfeste des Lebens. Dieses Vertrauen ist durch Kampf gewonnen (oder es wird vorausgesetzt, dafs es durch Kampf gewonnen ist); hierdurch erinnert dieser vierte Typus an den ersten und bildet er den Gegensatz des zweiten (37) und des dritten (38), die vorwiegend durch die unmittelbare Entfaltung der psychischen Kräfte charakterisiert sind.

40. Ein wichtiger Unterschied der Beschaffenheit des religiösen Glaubens wird bedingt durch das Gewicht und die Fülle, womit die Resignation auftritt. Im zweiten Typus (37) tritt diese fast ganz zurück; in den übrigen Typen hat sie gröfsere oder geringere Bedeutung. Es kommt aber nicht nur auf den Grad, sondern auch auf die Beschaffenheit der Resignation an. Das Gefühl der Resignation kann auf sehr verschiedenen Wegen entstehen und je nach den verschiedenen, zwischen seinen Bestandteilen oder seinen Motiven möglichen Beziehungen verschiedene Klangfarbe besitzen. Es kann den Charakter der Wehmut und der Sehnsucht tragen, oder den der Kälte und der Erbitterung, oder den des Humors, oder den der intellektuellen

Befriedigung wegen des Verständnisses der menschlichen Beschränkung und somit wegen des Verständnisses des Zusammenhanges des Menschen mit dem grofsen Zusammenhange des Daseins. Es kann auch von Ermüdung durch das Löcken wider den Stachel herrühren, indem das Gefühl dadurch abgestumpft wird, dafs der Wunsch sich immer wieder als unerreichbar erweist. Wenn sich aber das Bewufstsein regt, dafs die Welt des Wertvollen sich viel weiter erstreckt, als unsere Gedanken und Wünsche zu spannen vermögen, so nimmt die Resignation eine positive Form an[54]). Der Wert kann bestehen bleiben, auch wenn das, was der Mensch Wert nennt und Wert zu nennen gezwungen ist, nicht bestehen bleibt! Unser Schätzungsvermögen hat seine Grenzen, ebenso wie unser Verständnis der Wege, auf welchen das Wertvolle sich verwirklichen läfst und bestehen bleiben kann.

Die innigste Form des Glaubens tritt da auf, wo der Wille sich ohne Abstumpfung und ohne Ermüdung gerade an seiner Grenze behauptet in dem lebhaften Wunsche, dafs dem höchsten Wertvollen sein Recht widerfahren möge. Das tiefste religiöse Wort, das je ausgesprochen wurde, ist Jesu Gebet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" Der Wille wird aufgegeben; aber eben dieses Aufgeben ist ein positiver Wunsch, oder ist nur die negative Seite eines positiven Wunsches.

41. Eines ist, dafs unser Schätzungsvermögen und unser Verständnis Grenzen haben, ein andres, dafs wir einem Etwas sollten positiven Wert beilegen können, das dem einzigen für uns brauchbaren Mafsstabe der Wertschätzung geradezu widerstritte. Soll dies dem höchsten religiösen Glauben charakteristisch sein, so kann der Glaube nur durch einen durchaus willkürlichen Akt entstehen, der eine mehr oder weniger krampfartige Form annimmt. Man klammert sich an ein Postulat an, das als das einzige Rettungsmittel erscheint und das Gepräge des Paradoxons erhält. (Vgl. 23—24.) Man macht einen Sprung ins Absurde hinein. Die heitere Hingebung und das Vorgreifen werden durch willkürliches und leidenschaftliches Postulieren ersetzt. Eben der Grad, in welchem das zu Glaubende mit menschlicher Schätzung und menschlichem Verständnisse im Widerspruch steht, wird jetzt der Mafsstab für die Höhe des Standpunktes[55]).

Spannung und Streit können in jeder Entwickelung vorkommen und können Äufserungen der Gesundheit und der Kraft des Lebens sein, besonders während solcher Perioden, wo ein neuer Inhalt aufgenommen und neue Aufgaben gelöst werden sollen. Der Mafsstab darf aber nicht in solchen Konfliktzuständen gesucht werden; diese müssen nach ihrer Bedeutung für die fortgesetzte Entwickelung des ganzen Lebens gemessen werden, nicht aber umgekehrt die Lebensentwickelung nach den Konflikten, die sie herbeiführt. Das krampfartige Postulieren kann nur ein letzter Ausläufer des religiösen Glaubens sein, — ein Symptom, dafs die religiöse Entwickelung sich nicht mehr auf Grundlage derselben Voraussetzungen wie vorher fortsetzen läfst. Kants Postulate legten das Zeugnis ab, dafs die Zeiten der „natürlichen Theologie" vorbei waren, und Pascals und Kierkegaards Paradoxe bezeugten, dafs die kirchliche Dogmatik sich in unversöhnlichem Streite mit der ganzen Grundlage des menschlichen Geisteslebens befand.

Wäre der hier charakterisierte Standpunkt der eigentlich religiöse Standpunkt, so würde die Hypothese, dafs die Religion wesentlich der Glaube an die Erhaltung des Wertes ist, ungültig sein, denn diesem Standpunkte zufolge gäbe es durchaus keinen Zusammenhang der menschlichen Werte mit den „göttlichen" Werten, an die man glauben sollte.

42. Es ist noch (unter den vielen, aufser den bisher besprochenen, möglichen Typen) ein Typus hervorzuheben. Dieser ist dadurch charakterisiert, dafs er — ebenso wie der Resignationstypus (40) und der Krampftypus (41) — den eignen Mafsstab aufgibt, sonst jedoch dem heiteren Wagnisse (39) am nächsten steht. Er ist bestimmt durch den Anschlufs an ein Vorbild, eine Autorität; der Glaube ist hier ein Wiederklang, ein Reflex, ein Wiederklang freilich, der durch die innige Hingebung an das Vorbild ermöglicht wird. Der Glaube gründet sich hier also nicht auf direkte und selbständige Erfahrung, sondern auf das Vertrauen auf die Erfahrung andrer Menschen. Eigne Erfahrung wird nicht gänzlich ausgeschlossen: es mufs ja erfahren werden, dafs man das Leben führen kann, indem man das Vertrauen auf sein Vorbild zur Grundlage hat, dafs man Licht zu finden vermag, indem man sich von dem Lichte des Vorbildes leiten läfst. — Innerhalb des Verhältnisses zum Vorbilde, das ja ebenfalls ein Glaubens-

verhältnis ist, können wieder höchst verschiedene Typen, darunter alle im Vorhergehenden beschriebenen, zum Vorschein kommen.

Es gibt wohl schwerlich irgend einen Menschen, dessen Lebensanschauung — diese trage nun den Charakter des religiösen Glaubens oder nicht — sich ausschliefslich auf die auf eigne Faust gemachten Erfahrungen stützte. Vorbilder und Überlieferungen bestimmen uns alle, und speziell bestimmen sie auch die Erfahrungen, die wir machen werden, und die Weise, wie wir in unserem Leben diese Erfahrungen aufnehmen. Wo aber auf einen gewissen Inbegriff und eine gewisse Form der religiösen Vorstellungen als den einzigen gültigen Glaubensinhalt das entscheidende Gewicht gelegt wird, da wird die Abhängigkeit von dem Vorbilde und der Autorität eine unbedingte und erscheint sie schliefslich als die einzige Tugend.

Als die Kirche auf dem Wege der theologischen Spekulation eine Reihe von Lehren ausgebildet hatte, welche das Fassungsvermögen der meisten Menschen weit übersteigen mufsten, war sie doch so human, zu erklären, es sei bei den meist spekulativen Lehren (z. B. bei der Dreieinigkeitslehre) nicht notwendig, auf eigne Faust zu glauben, es genüge hier dagegen, „an etwas zu glauben, weil man glaube, die Kirche glaube daran". In dieser Willfährigkeit, sich mit dem Glauben der Kirche zu begnügen, fand man ein Verdienstliches, weil sie aus der „Liebe, die alles glaube", entspringe. Innocenz III. und spätere Päpste erkannten einen solchen „unentwickelten Glauben" (fides implicita) an, um zu verhüten, dafs die Laien durch unschuldige Irrtümer in theologischen Spezialitäten der Ketzerei verfielen. Diese Art des Glaubens ist es, die den Namen des Köhlerglaubens erhielt, nach einer (von Luther und von Erasmus Rotterdamus auf etwas verschiedene Weise mitgeteilten) Erzählung von einem Köhler, der auf die Frage, was er glaube, nur die Antwort hatte: „Was die heilige Kirche glaubt!" — ohne dafs er im stande war, zu sagen, was die heilige Kirche denn glaube[56]).

In seinem protestantischen Eifer erklärte Luther, wer keinen anderen Glauben habe als den dieses Köhlers, werde zur Hölle fahren. Die protestantische Kirche kann aber — ebensowenig wie sonst irgend eine Kirche — des Köhlerglaubens entraten. Wenn sie zwischen den Erfahrungen

des einzelnen Gläubigen und „der gemeinsamen Erfahrung der Kirchengenossenschaft“ unterscheidet, und wenn alles, was der Natur der Sache gemäfs kein Gegenstand persönlicher Erfahrung sein kann (siehe 29—30), geglaubt werden soll, so ist die Anerkennung des indirekten Glaubens (fides implicita) unvermeidlich. Es gereicht dem Protestantismus zur Ehre, dafs er die Pflicht des Einzelnen, eigne Erfahrungen zu machen und eigne Schlüsse zu ziehen, so energisch verfocht; aus der alten Kirche hat er aber so viel mitgeschleppt — z. B. die Dreieinigkeitslehre, gerade diejenige Lehre, welche die mittelalterliche Kirche veranlafste, den Begriff der fides implicita aufzustellen, — dafs es eine Illusion ist, zu glauben, man könne diesen Begriff entbehren. — Überdies hat dieser Begriff seine grofse humane und pädagogische Bedeutung. Alle Menschen beginnen ihre Entwickelung mit kindlichem Anschlufs an Autoritäten und Vorbilder. Ihre ersten Freiheitsäufserungen bestehen darin, dafs ihre Erfahrungen sie bewegen, andere Vorbilder als das ursprüngliche zu erwählen, wenn sie durch den Lauf des Lebens nicht in ihrem Anschlusse an letzteres bestärkt werden. Die Entwickelung kann zum steigenden Vorherrschen der Resultate der selbständigen Erfahrung führen, und bei ganz Einzelnen — den Heroen in der Welt des Geistes — geht die schöpferische Selbstthätigkeit der Tiefe und dem Umfange nach so weit, dafs sie selbst dem Menschengeschlechte als Vorbilder dastehen.

Der Geist des Protestantismus erheischt, dafs der Zugang zu freier Untersuchung der Erfahrung, ihrer Grundlage und ihrer Resultate stets offen stehe. Überlieferungen und Vorbilder sind mit geschichtlicher Kritik zu untersuchen. Die Psychologie mufs prüfen, ob die „Erfahrungen“ natürliche und unmittelbare sind; die Logik hat den inneren Zusammenhang der Annahmen zu untersuchen; die Ethik soll die Echtheit der Werte erörtern. Wird diese Prüfung je abgeschnitten, so endet man in Barbarei oder in krampfartigen Versuchen, das Absurde festzuhalten. Das religiöse Bewufstsein hat die Neigung, Überlieferungen mit sich zu schleppen, die weder religiöse noch intellektuelle noch ethische Bedeutung haben, tote Werte, die kein Mensch mehr wirklich erfahren kann, die man aber aus Furcht, sie möchten in ihrem Sturze noch mehr mit sich reifsen, nicht wegzuwerfen wagt. Wie Rudolf Eucken sagt: das Un-

mögliche hält man fest, um das Notwendige nicht zu verlieren. Konsequent kommt man dann zu der oben (41) beschriebenen krampfartigen Anschauung, die gerade durch die Verkettung des Unmöglichen mit dem Notwendigen charakterisiert ist, welche das kritiklose Beharren bei der Überlieferung — der Köhlerglaube im übeln Sinne des Wortes — herbeigeführt hat.

43. Bisher (36—42) zogen wir die mehr individuellen Typen hervor. Ich komme jetzt zu den grofsen Verschiedenheiten, die in den höchsten Völkerreligionen ihren Ausdruck gefunden haben. Diese Typen entwickelten sich unter der Wechselwirkung zwischen älteren religiösen Traditionen, Rassencharakteren und jahrhundertelangen Erfahrungen. Es treten hier vorzüglich zwei Haupttypen von tiefer und bleibender Bedeutung für die geistige Entwickelung auf.

Der eine Haupttypus ist charakterisiert durch ein Bedürfnis, sich über den Kampf ums Dasein zu erheben, von Veränderung und Gegensatz, von aller „Zweiheit" und Verschiedenheit befreit zu werden. Verschiedenheit wird von Leiden, Veränderung von Unruhe begleitet, und das Leiden und die Unruhe bewirken, dafs man sich den Zweck setzt, bessere Zustände zu erreichen — diese werden aber nur erreicht, um noch herbere Täuschung zu erleiden! Dieser ganze Wogengang soll gehemmt und aufgehoben werden. Nur in dem Ewigen und Unveränderlichen gibt es Ruhe! Da alle Vorstellungen aber aus der unterschiedsbestimmten und unsteten Welt der Erfahrung stammen, so vermag kein Ausdruck den ersehnten ewigen und unveränderlichen Zustand positiv zu charakterisieren. Und da alle Veränderung und Bewegung Illusion ist, so ercheint schliefslich auch dieses Trachten — wenn jener Zustand erreicht ist — als eine Illusion. Man trachtet danach, von allem Trachten befreit zu werden.

Dieser Typus erinnert teils an den ersten (36), teils an den dritten (38) der individuellen Typen. Die indische Religiosität, besonders wie sie in der Nirwânalehre des Buddhismus abgeschlossen wird, ist das Beispiel, das ihn am besten charakterisiert. Das Nirwâna ist nicht das reine Nichts. Dasselbe ist eine Existenzform, für die keine der von der stets wechselnden Erfahrung dargebotenen Eigenschaften pafst, und die deshalb im Vergleich mit den uns aus der Erfahrung bekannten Zuständen als ein Nichts erscheint.

Es ist die Befreiung von allem Bedürfnisse und Leiden, von Hafs und Leidenschaft, von Tod und Geburt. Erreicht wird es durch den höchsten Grad der Konzentration des Denkens und Wollens, dessen der Mensch fähig ist[57]). — Im Neuplatonismus und in der mittelalterlichen Mystik finden sich ähnliche Züge. — In aller Religiosität spielt der Gegensatz des Unveränderlichen zum Veränderlichen eine wesentliche Rolle; in diesem Haupttypus ist er aber das durchaus Entscheidende.

Für den anderen Haupttypus handelt es sich ebenfalls um die Erlösung vom Streite; die Gegensätze stehen hier aber nicht als gleichwertig da, denn der Mensch schliefst sich einer der kämpfenden Mächte an, so dafs die Erlösung durch den Sieg dieser Macht und nicht blofs dadurch gewonnen wird, dafs der Mensch sich über die Sphäre erhebt, in welcher überhaupt von einem Streite die Rede sein kann. Das Leben ist ein Streit zwischen guten und bösen Mächten. Dieser Streit soll und mufs zu Ende geführt werden; er hat positive Realität, und alles kommt darauf an, welcher Seite der Mensch sich während der Dauer des Kampfes angeschlossen hat. — Die Zarathustralehre und das Christentum sind die grofsen Repräsentanten dieses Haupttypus, dessen Bedeutung auf dem entscheidenden Gewichte beruht, das der geschichtlichen Entwickelung und dem ethischen Streben beigelegt wird. Die Zeit und das Leben in der Zeit erhalten hier unzweifelhafte Realität. (Vgl. 14.)

Es gibt natürlich viele Zwischenformen zwischen den beiden Haupttypen und viele Kombinationen derselben, schon aus dem Grunde, weil der eine Haupttypus auf den anderen historisch einwirkt. Der indisch-griechische Typus wirkte mittels des Neuplatonismus auf den christlichen Typus, und der Zusammenstofs und die Wechselwirkung der beiden Typen sind bei Augustinus zu spüren, dessen Denken auf die gesamte europäische Entwickelung so grofsen Einflufs geübt hat. Der Gegensatz des Unveränderlichen und des Veränderlichen hat die Neigung, sich an die Stelle des Gegensatzes des Guten und des Bösen zu drängen. Der Satz, Gott sei das allerveränderlichste Wesen, der von einer religiösen Persönlichkeit innerhalb des Christentums ausgesprochen wurde, könnte von keinem Inder oder Griechen, wohl nicht einmal von Augustinus geäufsert worden sein.

Beiden Haupttypen ist es gemein, daſs ein Gegensatz erfahren wird zwischen Zeiten, in denen das Ziel (dieses sei nun die Erlösung vom Streite oder der Sieg im Streite) als erreicht oder doch als gesichert und gegenwärtig dasteht, und anderen Zeiten, in denen Finsternis, Stumpfheit und Hoffnungslosigkeit herrschen. Und wegen der Kontrastwirkung werden diese Zustände sich gegenseitig hervorheben; wer die hohen und hehren Zustände gekannt hat, in denen man sich mit dem Höchsten in Einheit fühlt, dem werden düstere und niedergestimmte Zustände doppelt schmerzlich und trostlos, während erstere umgekehrt durch ihren Gegensatz zu letzteren doppelten Glanz erhalten. Hier ist der Glaube (als Treue, siehe 34) nötig, um Kontinuität des persönlichen Lebens herzustellen. Die heiteren Augenblicke erscheinen während der düsteren Augenblicke leicht als Illusionen. Es handelt sich dann darum, den rechten Zusammenhang festzuhalten, in der festen Überzeugung, daſs auch die finsteren Zeiten zu läutern und zu stärken vermögen, und daſs nicht einmal zu Zeiten, da man alles Trostes entraten muſs, aller Wert erloschen ist. — Daſs diese Schwankungen im zweiten Haupttypus heftiger und häufiger sein müssen als im ersten, ist eine Folge ihrer beiderseitigen Eigentümlichkeiten. Im zweiten Haupttypus, wo das Zeitverhältnis entscheidende Bedeutung erhält, wird zwischen den verschiedenen Augenblicken weit gröſserer Unterschied stattfinden, und es wird vielleicht sogar das Bedürfnis geben, extreme Zustände zu erleben und durchzuleben, zwischen entgegengesetzten Stimmungen zu schwanken, damit das Siegesbewuſstsein um so herrlicher werde. Im Kultus wird dieses Bedürfnis sich besonders an den Tag legen.

44. Dem Begriffe des Glaubens entspricht der Begriff Gottes. Von einem rein theoretischen (erkenntnistheoretisch-metaphysischen) Standpunkt aus kann der Gottesbegriff nur das Prinzip der Kontinuität, mithin der Verständlichkeit, des Daseins bedeuten. Von einem religiösen Standpunkt aus bedeutet Gott — als Objekt des Glaubens — das Prinzip der Erhaltung des Wertes durch alle Schwankungen und alle Kämpfe hindurch, — wenn man so will, das Prinzip der Treue im Dasein. Lieſse das religiöse Problem sich vollständig lösen, so müſste das Zusammenfallen dieser beiden Prinzipien nachweisbar sein. (Vgl. 11 und 24.) Ihre

Analogie ist deutlich; von hier ist aber noch ein weiter Schritt bis zu ihrer Identität, und es ist die grofse Frage, ob dieser Schritt so gemacht werden kann, dafs er zu einem widerspruchslosen Begriffe führt. In einem anderen Zusammenhange werden wir auf diese Frage zurückkommen.

Die religiöse Erfahrung kann eine Erfahrung Gottes genannt werden, insofern sie zu einem Glauben an die Erhaltung des Wertes trotz aller Dinge und durch alle Dinge hindurch führt. Wer Gott erfahren will, mufs sein Auge darin üben, hinter der harten Hülse der Wirklichkeit einen wertvollen Kern zu finden, wie er auch sein Gemüt in der geduldigen Hoffnung üben mufs, dafs ein solcher Kern stets zu finden sein wird. Wer für das „Reich Gottes" arbeiten will, der mufs arbeiten, um das Wertvolle zu finden, zu erzeugen und zu behaupten. „Du fühlst ihn, schlägt dein Herz vor heil'ger Lust; du hörst als ew'ge Stimme ihn in deiner Brust."

Von der Berechtigung, das Wort „Gott" auf diese Weise zu gebrauchen, gilt, was oben (31) über das Wort „Religion" bemerkt wurde. Psychologisch ist die Verwandtschaft unter verschiedenen Standpunkten oft gröfser, als es rein dogmatisch den Anschein haben möchte.

Was die Hypothese von dem Wesen der Religion als dem Glauben an die Erhaltung des Wertes betrifft, so hat die Untersuchung in dem Abschnitte der Religionspsychologie, den wir hier abschliefsen, ihr im ganzen zur Bestätigung gedient, indem die Erörterung der Natur der religiösen Erfahrung und der Natur des religiösen Glaubens uns entschieden bewog, ihre Wahrscheinlichkeit anzuerkennen. Die religiöse Erfahrung erhält ihre Eigentümlichkeit dadurch, dafs sie Erfahrung in betreff des Verhältnisses zwischen Wert und Wirklichkeit ist, und der religiöse Glaube erhält seine Eigentümlichkeit dadurch, dafs er nicht nur selbst eine feste, kontinuierliche Richtung des Gemütes ist, sondern auch die Kontinuität des Wertes durch alle Schwankungen des Daseins hindurch behauptet. In einem folgenden Abschnitte (D) werden wir indes auf den Glauben an die Erhaltung des Wertes zurückkommen, um zu prüfen, wiefern die bedeutendsten Formen positiver Religion sich auf ihn zurückführen lassen.

B. Die Entwickelung religiöser Vorstellungen.

> Various enough have been the religious symbols, as men stood in this stage of culture or the other and could worse or better bodyforth the Godlike.
>
> Carlyle.

a) Religion als Trieb.

45. Die Religionsphilosophie hat keinen Grund und kein Vermögen, den geschichtlichen Anfang der Religion zu erforschen. Ihre Aufgabe ist es, das religiöse Problem zu behandeln, so wie dieses sich uns jetzt, unter unseren gegenwärtigen Kulturverhältnissen darstellt. Hierzu bedient sie sich unter anderem auch der Religionsgeschichte; sie interessiert sich aber mehr für die Frage, ob sich trotz der wechselnden Religionsformen eine unablässig thätige Grundlage der Religion nachweisen läfst, als für den geschichtlichen Ursprung der Religion. Und selbst wenn man den geschichtlichen Anfang aller Religion nachzuweisen vermöchte, würde dies doch kaum von religionsphilosophischer Bedeutung sein. Aus dem ersten Anfang eines Wesens läfst sich nicht immer etwas mit Bezug auf dessen eigentliche Natur lernen, denn die während der Entwickelung vorgehenden Umbildungen und Verschiebungen können Eigenschaften erzeugen, die während des ersten Anfangs nicht wahrnehmbar waren. Die eigentliche Natur eines Wesens besteht in dem Gesetze für seine Entwickelung aus der anfänglichen in die späteren Formen.

Auch der Religionsgeschichte wird der erste Anfang der Religion im Menschengeschlechte wahrscheinlich stets ein ungelöstes Problem bleiben. Sogar die am tiefsten stehenden Wilden, die wir kennen, haben eine lange Entwickelung durchgemacht. Man zerhaut nur den Knoten, wenn man meint, irgend eine der jetzt bestehenden Religionen sei die Urreligion. Und jedenfalls wäre diese Urreligion, könnte sie auch gefunden werden, nicht notwendigerweise die „eigentliche“ Religion, so dafs z. B. alle Religion „eigentlich“ Fetischismus wäre, wenn nachgewiesen würde, dafs die religiöse Entwickelung des Menschengeschlechts mit dem Fetischismus begonnen habe. Dies ist

ein Schluſs derselben Art wie der, daſs dem Darwinismus zufolge der Mensch „eigentlich“ ein Affe sei. Dergleichen Schlüsse werden sowohl von theologischen als von antitheologischen Standpunkten gezogen, sie beruhen aber auf völligem Miſsverständnisse der Natur aller Entwickelung. Von theologischer Seite hat man meistens geglaubt, eine Uroffenbarung an die ersten Menschen annehmen zu müssen, eine vollkommene Religion, von der sie abtrünnig geworden seien; und diese Uroffenbarung konstruierte man sich dann aus seiner eignen Religion, die deren Restitution sein sollte. Da hat die Fetischismustheorie denn doch ein natürlicheres Gepräge. Denn, eins von beiden, es ist doch leichter zu verstehen, daſs das Vollkommnere sich aus dem Unvollkommneren zu entwickeln vermag, als daſs das Unvollkommene aus dem Vollkommenen entspringen sollte. Enthält das Vollkommene nämlich die Möglichkeit oder den Keim des Unvollkommenen, so ist es nicht vollkommen (was man denn auch zugibt, wenn von Gott die Rede ist, dagegen nicht einräumen will, wenn es sich um Menschen handelt), während das Unvollkommene sich durch Ergänzung oder Umbildung nach der Richtung der Vollkommenheit zu entwickeln vermag. Die Geschichte zeigt uns keinen ersten Anfang der Religion, wohl aber eine Reihe verschiedener, niederer oder höherer Formen von Religion, eine Reihe, die nicht gleichmäſsig fortschreitet, sondern hin und her schwankt, wenn sich gleich durch alle Schwankungen hindurch eine allgemeine Richtung der Entwickelung spüren läſst, namentlich was die religiösen Vorstellungen, die am leichtesten zugängliche Seite der Religion, betrifft.

Gehen wir von der im Vorhergehenden gegebenen Beschreibung religiöser Erscheinungen aus, so müssen wir erwarten, daſs die Religion sich überall auf Grundlage einer gewissen Wirklichkeitsauffassung entfaltet. Der Mensch kann kein religiöses Gefühl haben, wenn er sich seine Beobachtungen der Welt nicht bis zu einem gewissen Grade zurechtlegen kann. Das religiöse Gefühl wird ja durch Erfahrung des Verhältnisses zwischen Wert und Wirklichkeit bestimmt und setzt mithin voraus, daſs eine Wirklichkeit bekannt ist. Bei der Untersuchung der Entwickelung der religiösen Vorstellungen werde ich so verfahren, daſs ich mit den einfachsten Formen religiöser Vorstellung anfange, und zu den mehr zusammengesetzten fortschreite,

indem ich überall versuche, mir den Übergang aus einer Stufe in eine andre mittels rein psychologischer Gesetze zu erklären.

46. Die Weltauffassung, die wir bei den auf der niedrigsten uns bekannten Stufe der Entwickelung stehenden Menschen finden, nennt man gewöhnlich (mit Tylor)[58] den Animismus. Der Animismus ist eine Weltauffassung, keine Religion an und für sich. Er ist aber für die Religionsphilosophie von Interesse, weil er die elementarste Weltauffassung, der einfachste Kreis von Vorstellungen ist, den die Religion in ihre Dienste genommen hat. Seine Eigentümlichkeit besteht darin, dafs die Ereignisse — besonders die auffälligen Ereignisse — durch das Eingreifen von Seelen, von persönlichen Wesen erklärt werden. Seine Entstehung rührt grofsenteils von dem Einflusse der Traumvorstellungen her: im Traume erhält der Wilde Erfahrungen, die ihm als ebenso gültig erscheinen müssen wie Erfahrungen des wachen Lebens, und in diesen Traumerfahrungen treten er selbst und andre Wesen — Menschen und Tiere, Lebende und Verstorbene — auf freiere und von Raum, Zeit und materiellen Verhältnissen unabhängigere Weise auf, als es nach den Erfahrungen des wachen Lebens für möglich angesehen werden konnte. Die Traumwelt, die hier als unbezweifelte Realität dasteht, wird dann konsequent benutzt, um die Welt des wachen Lebens zu erklären und zu ergänzen. Vorzüglich mit den Geistern der Abgeschiedenen beschäftigt sich das Bewufstsein; diese Wesen griffen zu ihren Lebzeiten mehr oder weniger tief in die Geschehnisse ein; es ist daher natürlich, dafs man glaubt, auch jetzt ihr Wirken und Treiben spüren zu können, da man aus dem Geträumten weifs, dafs sie nicht nur noch fortwährend existieren, sondern sogar unter vollkommneren Verhältnissen existieren. Die unwillkürliche Neigung zum Personifizieren, die Dinge in Ähnlichkeit mit uns selbst aufzufassen und deshalb Naturprozesse als persönliche Handlungen zu erklären, mufste in diesen Vorstellungen eine Stütze finden, auch wenn sie allein nicht genügen sollten, den Animismus zu begründen.

Der Animismus erscheint bei allen Völkerschaften der Erde auf einer gewissen, tieferen Stufe ihrer Entwickelung. Er ist die elementarste Philosophie des Menschen. Und sogar in den höchsten, am besten ausgebildeten Religionen

mit ihren idealen Gottvorstellungen trifft die genaue und unbefangene Untersuchung viele Spuren dieses Vorstellungskreises an.

Im Animismus kann man — mit Tiele[59]) — zwischen Fetischismus und Spiritismus unterscheiden. Der Fetischismus begnügt sich mit einzelnen Gegenständen, von denen vermutet wird, dafs ein Geist auf kürzere oder längere Zeit seinen Wohnsitz darin aufgeschlagen habe. Dem Spiritismus sind die Geister nicht an bestimmte Gegenstände gebunden, sondern können — teils nach eignem Gutdünken, teils unter dem Einflusse magischer Einwirkung — ihre Offenbarungsform wechseln. Der Fetischismus unterscheidet sich also vom Spiritismus durch das besondere Gewicht, das er einzelnen bestimmten Gegenständen als Medien psychischer Thätigkeit beilegt.

47. Der einfachste psychische Akt, der hierbei vorausgesetzt wird, ist die Wahl eines Fetisches. Es mufs ein einzelner bestimmter Gegenstand, ein spezieller Anlafs sein, der den Menschen bewegt, an eine Kraft zu glauben, die dafür sorgt, ob etwas ihm Wertvolles geschieht oder nicht. Ein solcher Wahlprozefs enthält die einfachste uns denkbare religiöse Vorstellungsbildung. Die Wahl ist durchaus elementar und unwillkürlich, ebenso elementar und unwillkürlich wie der Ausruf, der die einfachste Form der Schätzungsurteile ist. Der erwählte Gegenstand mufs irgendwie mit dem in Verbindung stehen, was das Gemüt stark beschäftigt. Er erweckt vielleicht die Erinnerungen an frühere Ereignisse, bei denen er zugegen oder mitbethätigt war. Oder er bietet eine gewisse, oft sehr ferne Ähnlichkeit mit Gegenständen dar, die früher aus der Not halfen. Oder er ist ganz einfach der erste beste Gegenstand, den der Mensch in seinem Zustande gespannter Erwartung gewahrt. Er fesselt die Aufmerksamkeit und wird unwillkürlich mit dem, was geschehen soll, in Verbindung gebracht, — mit der Möglichkeit, das gesteckte Ziel zu erreichen. Sowohl Hoffnung als Furcht kann zu dieser Wahl bewegen; anfangs ist es wahrscheinlich vorwiegend die Hoffnung, denn der Mensch ist sanguinischer Natur. Es ist kein Grund für die Meinung, dafs die Furcht allein Götter ins Leben rufe. Allerdings scheint es die Regel zu sein, dafs eher böse als gute Wesen angebetet werden; sie können aber in der

Hoffnung, dafs man sie günstig zu stimmen vermöge, angebetet werden.

In derartigen Erscheinungen tritt die Religion als Trieb auf. Zuerst erscheinen Vorstellungen (von Empfindungen verschieden) als Elemente des Triebes (nach dem Sprachgebrauche, der den Trieb vom bloſsen Instinkt unterscheidet). Der Trieb enthält die Vorstellung von einem Etwas, das ein Bedürfnis zu befriedigen oder überhaupt Lust zu verursachen vermag, und die Vorstellung hat hier also unmittelbar praktische Bedeutung. Die Vorstellung des Durstigen vom Wasser ist durchaus praktisch, drückt den Zweck des Strebens aus und wird vom Bedürfnisse oder von der Erwartung festgehalten. Deswegen hat der Durstige eine andre Vorstellung vom Wasser als der theoretische Chemiker oder der Maler. Religiöse Vorstellungen sind nur wegen dieses Zusammenhangs des Bedürfnisses mit der Erwartung, also als Elemente eines Triebes, religiös. Eine und dieselbe Vorstellung kann daher vom religiösen Standpunkte und von dem theoretisch-psychologischen oder dem historisch-kritischen Standpunkte aus ein ganz verschiedenes Aussehen darbieten, und die Bedeutung religiöser Vorstellungen versteht man nur, wenn man den Triebzusammenhang festhält, der ihr eigentlicher Erdboden ist. Namentlich der Fetischismus ist nur auf diese Weise zu verstehen. Wenn der indianische Jüngling seine „Medizin“ (wie er seinen Fetisch oder Talisman nennt) wählen soll, zieht er sich in die Einsamkeit zurück und überläfst sich dem Fasten; das erste Tier, das ihm aufstöfst, wenn er seine Einsiedelei wieder verläfst, wird seine „Medizin“. Der Neger verläfst eines Morgens seine Hütte, um sich auf eine Expedition zu begeben, und sieht einen Stein im Sonnenlichte glitzern; unwillkürlich steckt er diesen zu sich und baut auf dessen Hilfe. In dergleichen Beispielen wird die religiöse Vorstellung durch eine Art Improvisation gebildet oder gewählt.

Es braucht unter den verschiedenen religiösen Improvisationen kein Zusammenhang stattzufinden, obschon Gewohnheit und Tradition bald ihren Einfluſs üben werden. Der Fetisch ist vorläufig nur der momentane Wohnsitz eines Geistes. Er ist, was Hermann Usener treffend einen Augenblicksgott genannt hat: „In voller Unmittelbarkeit wird die einzelne Erscheinung vergöttlicht, ohne dafs ein auch noch so begrenzter Gattungsbegriff irgendwie hinein-

spielte: das eine Ding, das du vor dir siehst, das selbst und nichts weiter, ist der Gott." Als Beispiele führt Usener die Sitte der alten Preufsen und Litauer an, die erste oder die letzte Garbe des Feldes als Wohnsitz eines Gottes zu behandeln, der gefeiert werden mufste, um eine gute Getreideernte zu bekommen, wie auch den Strauſs von Johanniskraut, den in Litauen junge Mädchen pflückten und am Eingange des Hauses an eine Stange steckten, und der mit Ehrfurcht angebetet wurde. Sowohl die Garbe als auch der Strauſs war ursprünglich ein Fetisch. Bei den Griechen findet sich ähnliches, z. B. wenn Äschylos einen Helden bei seinem Schwerte schwören läfst[60]).

Die Neigung, derartige momentane Götter zu bilden, läfst sich noch immer in dem unwillkürlichen Personifizieren und Symbolisieren spüren, das zur Geltung kommen kann, wenn man zu Dingen der Aufsenwelt in lebhafter und interessierter Beziehung steht. Man kann z. B. ein gutes Wahrzeichen für den Ausfall eines begonnenen Unternehmens in dem Umstande finden, ob es gelingt, das Feuer im Ofen in Flammen zu setzen: die momentane Erwartung, die während der Arbeit mit dem widerspenstigen Brennholz entsteht, verbreitet sich mittels der Expansion des Gefühls auf das gröfsere Unternehmen, mit dem sich das Bewufstsein fortwährend beschäftigt. Diese Expansion wird dann von der Vorstellung von dem glücklich hervorgebrachten Feuer wie von einem hilfreichen und ermunternden Genius begleitet. Beachtet man das derartige, nicht so selten vorkommende, momentane Mythologisieren, so hat man daran einen Fingerzeig zum Verständnisse der elementarsten religiösen Vorstellungsbildung. Nur dafs auf dem Standpunkte des Animismus zum leitenden Sterne wird, was für uns nur ein flüchtiges Meteor im Horizonte des Bewufstseins ist.

48. Momentane Götter lassen sich geschichtlich nur annähernd nachweisen. Denn auf den nämlichen Anlafs kehrt der Mensch natürlich zur nämlichen Gottesvorstellung zurück, und diese wird dann nicht in jedem einzelnen Falle, z. B. bei jeder neuen Ernte, wieder von neuem erzeugt. Die Götter treten dann nach und nach jeder für sich mit gewissen beständigen Eigenschaften und mit der Herrschaft über gewisse bestimmte Bereiche auf. Durch die beständige Eigenschaft und das bestimmte Bereich erhält der einzelne Gott festere Form im Bewufstsein. Wie Entwickelung er-

forderlich ist, um sich über den einzelnen Augenblick zu erheben, so ist Entwickelung auch erforderlich, um sich über die einzelne spezielle Äußerungsweise und über das einzelne spezielle Bereich zu erheben. Es ist aber doch ein Fortschritt, wenn das Konstante der Eigenschaft und des Bereichs über das Momentane der einfachsten Gottesvorstellungen hinausführt. Deswegen bezeichnen die Spezialgötter (A. Langs departemental gods, Useners Sondergötter) einen Fortschritt im Vergleich mit den momentanen Göttern. Das Denken erhebt sich indes noch nicht über die Mannigfaltigkeit und die Verschiedenheiten, sondern nimmt für jedes eigentümliche Bereich ein Prinzip, eine waltende Macht an. Ein neuseeländischer Häuptling sagte zu einem Europäer: „Gibt es bei den Europäern nur einen Einzigen, der alle Dinge hervorbringt? Es gibt aber ja doch einen, der ein Zimmermann, einen anderen, der ein Schmied, einen dritten, der ein Schiffbauer ist. Und so war es auch anfangs. Einer erzeugte dieses, ein anderer jenes. Tane erzeugte die Bäume, Ru die Berge, Tangaroa die Fische u. s. w."

Usener wies dieses Stadium der Entwickelung der religiösen Vorstellungen speziell in der älteren römischen Religion nach, wie diese vor der griechischen Einwirkung war. In den liturgischen Büchern (den sogenannten indigitamenta) der römischen Priester fanden sich Verzeichnisse über die speziellen Götter, die von alters her je bei ihren speziellen Gelegenheiten und in ihren speziellen Eigenschaften angerufen wurden (dii proprii, dii certi). „Für alle Handlungen und Zustände, die dem damaligen Menschen von Wichtigkeit sein konnten, sind besondere Götter geschaffen und mit deutlicher Wortprägung benannt; und nicht nur die Handlungen und Zustände als ganze sind in dieser Weise vergöttlicht, sondern auch sämtliche irgendwie hervortretende Abschnitte, Akte, Momente derselben." So rief man beim Feldbau nicht nur die Erde (Tellus) und die Göttin der Fruchtbarkeit (Ceres) an, sondern auch zwölf spezielle Gottheiten: eine bei der ersten Behandlung des Brachfeldes, eine andere beim zweiten Pflügen, eine dritte beim letzten Ziehen der Furchen, eine vierte beim Säen, eine fünfte beim Einpflügen der Aussaat u. s. w. u. s. w. — Auch bei den Litauern und den Griechen lassen sich solche auf eine einzelne Eigenschaft und ein sehr begrenztes Gebiet beschränkte Spezialgötter nachweisen, und

— können wir hinzusetzen — man findet sie bei Naturvölkern auf der ganzen Erde[61]).

Dergleichen Spezialgötter entsprechen — ebenso wie die momentanen Götter — einem Bedürfnisse des religiösen Bewufstseins, in seiner Nähe eine Macht zu wissen, die sich ausschliefslich damit beschäftigt, die nötige Hilfe zu leisten. Die alten Spezialgötter gehen oft unter veränderten Namen in die neuen Religionen über. Die Heiligen des Christentums treten oft mit Eigenschaften und Funktionen auf, welche anzeigen, dafs sie von den Spezialgöttern geerbt haben; oft wird ein Heiliger an demselben Orte angebetet, wo man im Altertum einen entsprechenden Spezialgott anrief. Die Heiligen haben ihr Departement ebenso wie ihre Vorgänger, und wie diese befriedigen sie das Bedürfnis fachlicher Gottheiten. Es ist aus dem Leben gegriffen, wenn in einem der italienischen Gedichte Ludwig Bödtchers eine junge Römerin auf die Frage, ob sie keine Furcht vor Erdbeben habe, die Antwort gibt: „Unser Häuschen wird bewahren die Madonna gnadenreich; kommen näher die Gefahren, hilft Emidius sogleich." St. Emidius ist eben der spezielle Beschützer vor Erdbeben. — Ein interessantes Beispiel der Kontinuität in der Entwickelung der religiösen Vorstellungen gibt Usener in der Vorstellung von der Mutter mit dem Kinde. Anfänglich wird sie als Spezialgöttin unter dem Namen der Kurotrophos („Pflegemutter") — ohne Eigennamen — angebetet. Später wird dieser Name (Kurotrophos) der Beiname verschiedener Göttinnen (Leto, Demeter), und ihre Anbetung glitt in den mittelalterlichen Kultus der Madonna mit dem Kinde hinüber. Diese Kontinuität bezeugt, dafs gerade diese Göttergestalt, welche die Mutterliebe repräsentierte, ein besonderes Bedürfnis der Anbetung hervorrief.

Nach der Ansicht einiger Forscher ist der älteste Gott des jüdischen Volkes als Spezialgott zu betrachten. „Der Jahvismus der alten Zeit . . . war eine kulturfeindliche Macht. Als Zerstörer vor allen Dingen tritt Jahve uns entgegen: als Gewittergott in der Natur, als Kriegsgott im Völkerleben, als der Gott, dem nach errungenem Siege durch den heiligen Bann alles Lebendige im Tode geweiht wird." Erst durch Wechselwirkung mit den Gottesvorstellungen andrer Völkerschaften soll die jüdische Gottesvorstellung ihren universellen Sinn erhalten und Elemente aufgenommen

haben, die Jahve zur Gottheit eines Kulturvolks machen konnten[62]).

b) Polytheismus und Monotheismus.

49. Das triebartige Personifizieren, das dem religiösen Bewufstsein in dessen elementarster Form charakteristisch ist, erzeugt noch keine Vorstellungen von persönlichen Wesen in eigentlichem Sinne. Ein persönliches Wesen besitzt mehrere verschiedene Eigenschaften zugleich; in dem Einheitsbande, das diese vereint, entfaltet sich sein Leben, wie auch in dem Einheitsbande, das die verschiedenen Momente vereint. Die Bildung der Vorstellungen von solchen Wesen setzt eine geistige Entwickelung voraus, die auf den kindlichsten Stufen noch nicht erreicht sein kann. Die Vorstellungen der Kinder und der Wilden tragen das Merkmal, dafs sie eine einzelne Seite oder Eigenschaft des Dinges erfassen und dieses hieran wiedererkennen; daher die barocken Zusammenstellungen und vielen Verwechselungen, von denen sowohl die Rede des Kindes als die des Wilden Zeugnis ablegt[63]). Es mufs die Fähigkeit erworben werden, sich über das Momentane und Spezielle zu erheben und die einzelnen Erfahrungen zu einem Ganzen zu vereinen, denn ein persönliches Wesen wird nicht durch eine einzelne Situation oder eine einzelne Eigenschaft erschöpft. Die Fähigkeit, typische Individualvorstellungen zu bilden, mufs vorhanden sein. Eine typische Individualvorstellung ist eine Vorstellung, die auf ein individuelles Wesen in allen verschiedenen Zuständen, in welchen es auftritt, Anwendung findet. Es gehört grofse Kunst zur Bildung solcher Vorstellungen, wenn sie für Wesen gelten sollen, die mehr zusammengesetzter Natur sind und sich in fortwährender Entwickelung befinden, und der völlige Abschlufs derartiger Vorstellungen ist oft unmöglich. Unsere Vorstellungen von persönlichen Wesen erhalten gewöhnlich eine künstlerische Abrundung, die sich durch die Beobachtung nicht völlig begründen läfst, und unsere Erkenntnis der Eigentümlichkeit eines persönlichen Wesens ist vielmehr ein Glaube als ein Wissen[64]).

Wie der Übergang aus Einzelbeobachtungen und Einzelvorstellungen zu typischen Individualvorstellungen in psychologischer Beziehung einer der wichtigsten Übergänge im Vorstellungsleben ist, so ist der Übergang von Moment- und Spezialgöttern zu eigentlich persönlichen

Göttern einer der wichtigsten Übergänge in der Religionsgeschichte. Er bezeichnet den Übergang aus dem Animismus in den Polytheismus. Es wird jetzt entschiedener zwischen den göttlichen Wesen und den Naturerscheinungen, an die sie geknüpft sind, gesondert. Die Göttergestalten selbst erhalten reicheren und tieferen Inhalt, und jetzt erst kann von einem eigentlichen Glauben die Rede sein, indem nun zwischen dem Objekte und dessen Offenbarung ein Distanzverhältnis stattfindet, das auf den mehr elementaren Entwickelungsstufen nicht vorhanden sein konnte. Es liegt hier einer der seltenen Fortschritte in der Religionsgeschichte vor, die der Wissenschaft und zugleich dem Glauben zu gute kommen. Wegen der entschiedneren Sonderung der Götter von den einzelnen Naturerscheinungen können letztere leichter zum Gegenstand objektiver Beobachtung und Untersuchung gemacht werden. Hat die Wissenschaft der Religion irgend etwas zu verdanken, so rührt dies wohl zunächst von dem Übergange aus dem Fetischismus zum Polytheismus her, nicht aber, wie man gemeint hat, von dem Übergange aus dem Polytheismus zum Monotheismus. Vor allen Dingen kam jener Übergang indes dem religiösen Glauben zu gute, da die Göttergestalten nun tiefer und reicher werden konnten und sich auf innigere Weise mit dem Gefühlsleben verknüpfen liefsen, wenn einzelne Naturerscheinungen nicht mehr als die ihnen unmittelbar entsprechenden Äufserungen angesehen wurden. Der Mensch fing jetzt in einer unsichtbaren Welt zu leben an.

Die Bedeutung dieser Epoche der Religionsgeschichte wurde schon von Auguste Comte stark und treffend hervorgehoben. In der jüngsten Zeit hat Hermann Usener sie auf Grundlage interessanter geschichtlicher und sprachlicher Untersuchungen stark betont. Wenn dieser vorzügliche Religionshistoriker den Religionsphilosophen den Vorwurf macht, sie liefsen die religiöse Entwickelung mit dem Polytheismus beginnen, so zeigt schon Comtes Beispiel, dafs dieser Vorwurf ungerecht ist. Und nicht weniger unbegründet ist die Bemerkung, dafs die Philosophen „die Begriffsbildung und die Zusammenfassung des Einzelnen zu Art und Gattung als selbstverständlichen und notwendigen Vorgang des menschlichen Geistes behandeln". Schon bei Platon und Aristoteles tritt ja doch das Problem der Begriffsbildung hervor, und in der neueren Philosophie ist es

seit John Locke immer wieder erörtert worden. Wenn in der Psychologie unterschieden wird zwischen Einzelvorstellungen (einem einzelnen Zuge, einer einzelnen Eigenschaft entsprechend), konkreten Individualvorstellungen (einer zusammengesetzten Beobachtung, einer Gruppe von Eigenschaften entsprechend), typischen Individualvorstellungen (einer Reihe von verschiedenen, zusammengesetzten Beobachtungen derselben Erscheinung entsprechend) und Gemeinvorstellungen (Art- und Gattungsbegriffen), (einer Reihe Beobachtungen verwandter Erscheinungen entsprechend) — so ist hiermit ein genügender Rahmen gegeben, in welchem auch die von Usener betonten religionsgeschichtlichen Erscheinungen ihren Platz finden können. Der Übergang aus der einen Art von Vorstellungen zur anderen geschieht natürlich nicht ungehindert und setzt stets günstige innere und äufsere Bedingungen voraus.

Usener hat namentlich nachgewiesen, dafs die Götter erst auf einer gewissen Stufe der Entwickelung, nämlich während der Entstehung des Polytheismus, Eigennamen erhalten. Die Spezialgötter werden nur adjektivisch benannt, nach der einzigen Eigenschaft, mit der sie auftreten. Als Beispiel wird — aufser der oben (48) erwähnten Kurotrophos — auch Apollon genannt, dessen Name eigentlich „Übelabwender" bedeuten soll, der aber später in seiner Persönlichkeit den Gesanggott, den Lichtgott, den Reiniger, den Versöhner und den heilenden Gott vereinigt.

Usener legt der Bildung von Eigennamen für die Götter entscheidende Wichtigkeit als Bedingung für den Übergang von Moment- und Spezialgöttern zu persönlichen Göttern bei. Hier wie überall findet aber doch eine fortwährende Wechselbeziehung der Vorstellung und des Wortes statt. Der Eigenname wird erst verständlich, wenn mehrere Eigenschaften und Zustände in einer einzigen Vorstellung zusammengefafst werden können. Das Wort dient zur Hilfe und Stütze, um ein im Vorstellungsleben gewonnenes Resultat festzuhalten und zu entwickeln, kann aber nicht die ausschliefsliche Ursache sein. Usener äufsert sich denn auch etwas schwankend, und er erkennt eigentlich eine Wechselbeziehung zwischen Vorstellungsbildung und Wortbildung an. Mit dem blofsen Worte kann eine bedeutende Periode der Religionsgeschichte nicht anfangen. Das Wort kann nicht der Anfang oder zu Anfang sein[65]).

Historisch läfst sich der Anfang des Polytheismus natürlich nicht scharf nachweisen. Wenn schon Moment- und Spezialgötter eine „personifizierende" Tendenz und Fähigkeit voraussetzen, und wenn sich — namentlich wegen der Gewohnheit und Überlieferung — wohl schwerlich reine Moment- und Spezialgötter nachweisen lassen, so folgt schon hieraus, dafs es zwischen den Stufen, die wir hier in der Theorie in scharfen Gegensatz zu einander stellen, viele Übergangsglieder gibt. Es wird sich erweisen, dafs dasselbe von dem Verhältnisse zwischen Polytheismus und Monotheismus gilt.

50. Weder die Vorstellungsentwickelung noch die Wortbildung gibt an und für sich eine erschöpfende Erklärung des Übergangs zum Polytheismus. Es ist stets ein Einfluſs aus dem Gefühlsleben mitbethätigt. Die Religionshistoriker heben mit Nachdruck den konservativen, zurückhaltenden Einfluſs des Kultus und somit des Gefühlslebens hervor, denn im Kultus hat das Gefühl seinen unmittelbaren Zufluchtsort. Ist in einer Gegend oder bei einem Volke der Kultus um einen Spezialgott organisiert worden, so wird er der Bildung und Anerkennung mehr zusammengesetzter Gottesvorstellungen ein Hindernis darbieten. Der Einfluſs, den der Kultus auf das religiöse Vorstellungsleben hat, tritt auf schlagende Weise in eben dem Worte „Gott" hervor, wenn wir diejenigen Etymologien dieses Wortes betrachten, welche in sprachwissenschaftlicher Beziehung die gröfste Wahrscheinlichkeit für sich haben sollen, indem das Wort dann eigentlich bedeutet: „den, zu welchem geopfert wird", oder „den, welcher angerufen wird"[66]). Der Zusammenhang der Gottesvorstellung mit dem Kultus führt mit sich, dafs eine durchgängige Änderung jener eine Veränderung des letzteren bewirken muſs, und hier leistet nun der organisierte Kultus, nach den Erfahrungen aller Zeiten, starken, oft gewaltsamen Widerstand. Alte Vorstellungen erhalten sich länger, wenn sie an alte Gebräuche geknüpft sind, und alte Gebräuche erhalten sich oft länger als die entsprechenden Vorstellungen. In einer seeländischen Dorfkirche war es noch im 19. Jahrhunderte Gebrauch, sich zu verbeugen, wenn man an einer bestimmten Stelle der Kirchenwand vorbeiging, niemand wufste aber, weshalb dies geschah, bis man nach dem Abkratzen der Tünche ein Bildnis der Madonna an der Wand fand: der

Gebrauch hatte den Katholizismus also um drei Jahrhunderte überlebt; er war ein Teil des alten Kultus, der sich erhalten hatte. Hier handelte es sich nun um eine bloſse Gewohnheit. Das Gefühlsleben wird sein einmal gebildetes Fluſsbett überhaupt aber nur langsam verlassen. Es hat sich den überlieferten Vorstellungen anbequemt, und eine Übergangszeit voller Unruhe und Disharmonie muſs durchgelebt werden, bevor die Akkommodation an die neuen Vorstellungen vollbracht werden kann. Während einer solchen Übergangszeit führen die beiden Tendenzen des Gefühlslebens, die Tendenz zum Verbleiben im alten Bette und die Tendenz zur Expansion (vgl. 27 und 47) einen harten Kampf miteinander. Oder besser: die Tendenz der alten Gefühle, sich über das ganze Bewuſstsein zu verbreiten und diesem ihre Färbung zu geben, kämpft mit der gleichen Tendenz der neuen Gefühle; die an das Überlieferte geknüpften Gefühle haben nämlich ebenfalls eine expansive Tendenz und werden stets suchen, die neuen Gefühle, die sie nicht ganz zu verdrängen vermögen, zu färben und umzubilden; — im Notfalle werden die alten Vorstellungen in Gemäſsheit der neuen umgebildet, wenn sie sich nur auf diese Weise erhalten lassen.

Der zurückhaltende und hemmende Einfluſs des Gefühls auf das Vorstellungsleben ist indes nur die eine Seite der Sache. Die neuen Erfahrungen können so eindringlich wirken, daſs eine Änderung der Vorstellungen durch Erwählung, Idealisierung und Kombination geschieht. — Usener, der doch sonst das Hauptgewicht auf die Wort- und Vorstellungsentwickelung legt, bemerkt denn auch, die verschiedenen Spezialgötter könnten dem Bewuſstsein nicht gleich wertvoll sein: „Der Gott des Segen und Leben verleihenden Himmelslichtes, der Schutzgott des Hauses und des Hausfriedens, der Heiland, der Abwehrer des Übels haben ein jeder unvergleichbar höhere Wichtigkeit als ein Gott, der das Eggen oder das Ausjäten des Unkrauts gedeihlich macht, oder als ein Mückenjäger.“ Diejenigen Spezialgötter, welche die stärksten und andauerndsten Gefühle erregen, werden gröſsere Herrschaft erlangen als die anderen. — Sie werden als Objekte besonderer Aufmerksamkeit einen speziellen Platz erhalten; ein Vergleich mit anderen Gottheiten wird ferngehalten, und überhaupt wird das Bewuſstsein nicht bei dem verweilen, was sie als

begrenzt erscheinen lassen könnte. Es findet hierdurch eine unwillkürliche Idealisierung statt. — Mit der Erwählung und der Idealisierung verbindet sich auf natürliche Weise eine Kombination, indem alle wertvollen Eigenschaften und Wirkungen, die mit dem ursprünglichen Attribute eines Gottes auch nur eine Ähnlichkeit oder Berührung darbieten, auf diesen Gott bezogen werden. Er steht nun einmal als Urheber eines besonders Wertvollen da, und auch das neue Wertvolle, das erfahren wird, legt man ihm unwillkürlich bei. — Bei der Entstehung jedes grofsen Gottes gehen diese zusammenwirkenden Prozesse der Erwählung, der Idealisierung und der Kombination vor. Vorstellungen und Worte sind im Vergleich mit den Gefühlserlebnissen sekundär.

Die Geschichte der Götter des Lichtes ist ein interessantes Beispiel dieser Entwickelung. Die grofse Wichtigkeit des Lichtes für alles Lebende, indem es den kräftigeren und gesunderen Verlauf des Lebensprozesses fördert und Thätigkeit und Sicherheit ermöglicht, und seine ideelle Bedeutung als Symbol der Wahrheit und der Gerechtigkeit bedingen Vorstellungsübergänge der mannigfaltigsten Art, die doch stets wieder von den unmittelbaren Erfahrungen über den Wert des Lichtes und der durch das Licht symbolisierten Kräfte getragen werden.

Ganz besonders werden diejenigen Götter, die als Hüter der gemeinsamen Güter erscheinen — als Hüter der Familie, der Sippe oder des Volkes, — das Objekt dieser verschiedenen Prozesse werden. Wenn der Mensch in der Genossenschaft mit anderen Menschen oder in seinem eignen Innern den Gegensatz des Guten und Bösen erfährt, und wenn dieser Gegensatz in seinem Bewufstsein einen vorherrschenden Platz erhält, so wird er diese Vorstellungen in idealisierter Form auch auf seine Götter übertragen. Die idealisierende Personifikation wird dadurch grofse ethische Bedeutung erhalten, dafs sie leuchtende göttliche Vorbilder für das menschliche Leben erschafft. Es geschieht hierdurch der Übergang aus Naturreligion in ethische Religion, ein Übergang, der mit Recht der wichtigste in der ganzen Religionsgeschichte genannt worden ist, der aber denselben Gesetzen gemäfs vor sich geht wie alle anderen Übergänge. Ebensowenig wie die Menschen an einen Donnergott geglaubt haben würden, hätten sie die Gewalt des Donners nicht erfahren, ebensowenig würden sie an gute Götter geglaubt

haben, hätten sie das Gute nicht als eine Realität des Lebens erfahren. Die Vorstellung von den Göttern als den Trägern der ethischen Werte des Daseins setzt voraus, dafs der Mensch selbst diese Werte kennen gelernt hat. (Vgl. 31.)

Aufser dem hemmenden, erwählenden, idealisierenden und kombinierenden Einflusse, den das Gefühl auf die Entwickelung der Vorstellungen zu üben vermag, ist noch die Bedeutung der Kontrastwirkungen auf dem Gebiete des Gefühls hervorzuheben. (Vgl. 43.) Der Kontrast zweier Stimmungen wird auf die Vorstellungen zurückwirken, in welchen die beiden Stimmungen, jede für sich, ihren Ausdruck finden, oder durch welche sie motiviert sind. Hat sich z. B. eine ideale Vorstellung gebildet, so wird das Ideal durch den Gegensatz des vorgestellten Vollkommenen zur eignen Begrenzung des Menschen noch ferner potenziert werden, und umgekehrt wird diese Begrenzung als um so greller vorgestellt werden, je lichter die durch die Vorstellung vom Ideale hervorgerufene Stimmung ist. Dieses Moment ist deshalb nicht nur für die Entwickelung der Göttergestalten von Wichtigkeit, sondern auch für die Entwickelung des Sündenbewufstseins, das in vielen Religionen eine so grofse Rolle spielt. (Vgl. 33.)

51. Aufserhalb des Kreises der eigentlichen Göttervorstellungen bietet der Glaube an die Seelenwanderung ein gutes Beispiel von dem erwählenden und umgestaltenden Einflusse der Gefühle dar. Die Vorstellung, dafs die Seelen nach dem Tode in andre Körper eingehen, ist anfänglich wohl kaum aus religiösen Motiven entstanden. Sie steht mit dem gewöhnlichen Animismus im Zusammenhang und ist bei verschiedenen Völkerschaften rings auf der Erde auf einer sehr frühen Stufe ihrer Entwickelung entstanden. Sehr häufig ist sie bei ostasiatischen Völkern; sie findet sich bei den Bewohnern von Guinea und bei den Zulus; wir treffen sie ebenfalls bei den Grönländern und bei nordamerikanischen Volksstämmen an.

Nun finden wir, dafs sie in der indischen Religion nach der Vedazeit grofse Bedeutung hat. In den Upanishads ist sie sehr wichtig, während sie in der früheren Religion der Inder, wie diese in den Vedadichtungen auftritt, nicht gefunden wird. Man hat daher geglaubt, die Lehre von der Seelenwanderung sei dadurch entstanden, dafs das religiöse

Denken versucht habe, sich die grofse Ungleichheit zu erklären, die man schon in Bezug auf die ursprünglichen Anlagen und Verhältnisse in ethischer Beziehung unter den Menschen antrifft. Was sich nicht als Wirkung der Handlungsweise des Menschen in diesem Leben erklären liefs — so geht die Meinung —, wollten die alten Vedantadenker als Wirkung seiner Handlungsweise in früheren Existenzen erklären. Auf ähnliche Weise wären die Pythagoreer und Platon zur mythischen Vorstellung von der Seelenwanderung gekommen. Nach dieser Auffassung, welcher Deussen[67]) huldigt, hat das Bedürfnis nach Erlösung bei den Indern teils die Vorstellung einer Seelenwanderung erzeugt, um die Ungleichheit der inneren und äufseren Bedingungen zu erklären, teils die Vorstellung des Aufgehens in Brahma (wie später die des Nirwâna) entwickelt, so dafs die beiden Vorstellungen voneinander unabhängig entstanden wären.

Diese Ansicht des ausgezeichneten Kenners der indischen Philosophie steht doch gewifs damit in Verbindung, dafs er die fortwährenden Nachwirkungen des Animismus übersieht, die sogar in der erhabenen Vedantalehre zu spüren sind. Darin, dafs die Upanishads die Wichtigkeit des Traumzustandes hervorheben, ist einer der dem Animismus eigentümlichen Grundgedanken zu gewahren. „Im Schlafe," heifst es, „wirft der Geist alles ab, was des Körpers ist, und schwebt auf und ab, indem er sich wie ein Gott allerlei Gestalten erschafft." Ja, es fehlt nicht einmal die naive Konsequenz der animistischen Traumtheorie, dafs man die Schlafenden nicht zu geschwind erwecken dürfe, da „es unmöglich ist, einen Menschen zu heilen, wenn sein Geist sich nicht zu ihm zurückgefunden hat"[68]). — Wenn also sogar die Vedantalehre Spuren sehr elementarer Vorstellungen enthält, die mit den Vorstellungen von der Seelenwanderung verwandt sind, so ist die richtigste Erklärung der grofsen Wichtigkeit, welche die Lehre von der Seelenwanderung von einem gewissen Zeitpunkt an erhält, vielleicht die, dafs diese Lehre nicht auf einmal durch künstliche Spekulation erzeugt wurde, sondern dadurch entstand, dafs ältere Vorstellungen (vielleicht von unterjochten Völkerschaften herrührend), denen man bisher keine religiöse Bedeutung beigelegt hatte, jetzt — infolge einer Änderung des religiösen Gefühlslebens — in den Kreis der eigentlichen religiösen Vorstellungen aufgenommen und als Ausdrücke religiöser

Erfahrung ausgelegt wurden. Unter dem überwältigenden Eindrucke der Leiden und des ruhelosen Treibens des Lebens konnte man sich die unglücklichen Lebensbedingungen nur als eine Folge der früheren Existenzen erklären, von denen der Volksglaube ein Zeugnis ablegte, und überdies betrachtete man die Welt mit so düsterem Blicke, dafs nicht einmal der Tod Frieden brachte, wenn man nicht die Sicherheit hatte, dafs kein neues Leben in endlicher Form auf ihn folgen könnte. So setzt Richard Garbe (in seinem Werke über die Sankhyaphilosophie) die Bedeutung, welche die alte Seelenwanderungslehre jetzt erhielt, mit einer merkwürdigen Veränderung des ganzen Lebensgefühls der alten Inder in Verbindung. „In der alten vedischen Zeit herrschte in Indien eine heitere Lebensanschauung, in der wir keinerlei Keime der späteren, das Denken des ganzen Volkes beherrschenden und bedrückenden Vorstellung wahrnehmen; man empfand das Leben noch als keine Bürde, sondern als das gröfste der Güter, und eine ewige Fortdauer nach dem Tode wurde als der Lohn eines frommen Lebens erhofft. Mit einem Male tritt ohne für unsere Blicke deutlich erkennbare Übergangsstufen an die Stelle dieser harmlosen Lebensfreudigkeit die Überzeugung, dafs das Dasein des Individuums eine qualvolle Wanderung von Tod zu Tod sei[69])." Ist diese Erklärung die rechte, so liegt hier ein klassisches Beispiel vor, wie eine Änderung des Gefühls auf die Vorstellungen erwählend, idealisierend und potenzierend einwirkt. Zugleich tritt hier die Kontrastwirkung deutlich hervor: denn im Gegensatz zu dem nicht einmal durch den Tod unterbrochenen fortwährenden Lebensprozesse mit seiner Unruhe und Angst mufste jetzt die vollständige Aufhebung des zeitlichen und endlichen Daseins der Zweck werden. Die Versöhnungslehre des Vedantismus und des Buddhismus entfaltet sich in entschiedenem Kontrastverhältnisse zur Seelenwanderungslehre.

Eine schlagende Analogie dieses Entwickelungsganges bietet die Entwickelung der griechischen Religion in der Zeit zwischen Homer und Platon dar. Auch hier wurde unter dem Einflusse einer neuen und düsterern Lebensanschauung der Glaube an die Seelenwanderung in den Kreis der religiösen Vorstellungen aufgenommen und zur Anwendung gebracht, und die Sorge für das Schicksal der Seelen in einer anderen Welt, welche Sorge Homer un-

bekannt war, wurde in grofsen Kreisen herrschend[70]). — Die Vorstellung von persönlicher Unsterblichkeit hat überhaupt anfänglich wohl keine religiöse Bedeutung gehabt; sie rührt aus dem Vorstellungskreise her, aus dem der Animismus entsprang, und später erst gab sie unter dem Einflusse teils des geänderten Lebensgefühls, teils unter dem Einflusse ethischer Ideen Motive zur Entwickelung religiöser Vorstellungen ab.

Ein erhellendes Gegenstück von der Bedeutung, welche die Lehre von der Seelenwanderung zu einem gewissen Zeitpunkte der Entwickelung für die Inder und Griechen erhielt, gibt das Auftreten dieser Lehre bei den Ägyptern ab. Diese nahmen freilich an, dafs die Seele nach dem Tode in verschiedene Geschöpfe eingehen könne; diese Seelenwanderung wird aber durchaus nicht mit ethischen Vorstellungen in Verbindung gesetzt[71]). Man hatte hier keinen Gebrauch für das Motiv, das in der indischen und der griechischen Religion von so grofser Wirkung wurde.

52. Ich kehre nun zum Polytheismus zurück. Seine Entwickelung bietet ein Knäuel psychologischer und geschichtlicher Vorgänge dar, zu deren Beleuchtung die Religionsgeschichte uns kein hinlängliches Material gewährt, und welche die psychologische Analyse, selbst wenn sie vollkommner wäre als jetzt, schwerlich jemals wird auseinanderzuwickeln vermögen. Was sich aufspüren läfst, bezeugt indes, dafs auf dem religiösen Gebiete keine anderen psychologischen und logischen Gesetze herrschen als auf anderen Gebieten des Geisteslebens.

Es könnte als psychologische Ungereimtheit des Polytheismus erscheinen, dafs der Mensch sich hier von mehreren verschiedenen göttlichen Wesen abhängig fühlt. Eines derselben scheint dem anderen im Wege stehen zu müssen; der Gedanke an eines scheint den Gedanken an ein anderes verdrängen zu müssen. Schon die Triebreligion mit ihren Moment- und Spezialgöttern könnte dieses Erstaunen hervorrufen. — Die Lösung liegt darin, dafs der Mensch während der Momente des Erlebnisses und der Gemütsbewegung so völlig von dem, was sich jetzt der Vorstellung darbietet, in Anspruch genommen wird, dafs keine Zusammenstellung und Vergleichung, ja vielleicht nicht einmal eine Erinnerung an andre Götter stattfindet. Überhaupt ist im psychischen Leben ja ein rhythmischer Wechsel

der unmittelbaren Benommenheit und der Reflexion. Während der Momente des Nachdenkens können wir die Vorstellungen, die sich während der Momente der starken und tiefen Stimmungen geltend machten, zusammenstellen und miteinander vergleichen. Es können sich dann vielleicht Widersprüche zeigen, die aufgehoben werden müssen, und die wir aufzuheben streben, insofern als neue Erlebnisse uns nicht so stark in Anspruch nehmen, dafs wir die Schwierigkeiten und Probleme des Nachdenkens vergessen. Dies gilt auf allen Stufen religiöser Entwickelung und von allen religiösen Standpunkten. Während dieses rhythmischen Wechsels wird aber die eine Welle auf die andre Einflufs erhalten können. Wenn es nun wirkliche Schwierigkeiten sind, die das Nachdenken hervorzieht, so werden die Erlebnisse langsam ihren Charakter ändern können, wie umgekehrt das Nachdenken sich durch die Erfahrungen der benommenen Augenblicke ändert. Es wird stets eine unwillkürliche Tendenz geben, unter den Vorstellungen, die wegen der verschiedenen Erlebnisse als Ausdrücke des Gegenstands des Gefühls dastehen, Harmonie zuwege zu bringen. Auf dem Bereiche des Polytheismus wird hier die Lösung in der Vorstellung von einem Göttergeschlecht oder einer Götterwelt liegen, in welcher jeder einzelne Gott seinen bestimmten Platz hat. Es wird um so leichter sein, hier eine Lösung zu finden, da naheliegende Analogien aus menschlichen Verhältnissen zur Verfügung stehen. Sowohl die Familie als der Staat kann Proben von dem harmonischen Zusammenwirken persönlicher Wesen abgeben, und nicht zum wenigsten durch diese Analogien erhält die ethisch-soziale Entwickelung Einflufs auf die Gottesvorstellungen. Auch das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen wird mittels dieser Analogien dargestellt, z. B. wenn der Gott der Vater und der Herr der Menschen genannt wird, und wenn man sich die Welt als einen grofsen, den Göttern und den Menschen gemeinschaftlichen Staat vorstellt.

Nirgends verläuft der religiöse Vorstellungsprozefs unter dem ausschliefslichen Einflusse der eignen Erfahrungen des Volkes. Die Vorstellungen andrer Völkerschaften machen durch friedlichen Verkehr oder infolge von Eroberung sich mitgeltend. Die verschiedenen Götterwelten stofsen zusammen, wenn die Völker zusammenstofsen, und ein Re-

ligionshistoriker hat sogar den Satz aufgestellt, daſs die Religion sich nimmer entwickelt hat, auſser wenn verschiedene Religionen in Berührung miteinander gekommen sind[72]). Hierdurch wird der Entwickelungsgang der religiösen Vorstellungen noch verworrener und dunkler. Die Möglichkeit von Kombinationen und Assimilationen, Kontrastwirkungen und Expansionen steigert sich bis ins unabsehbare. Hier liegt für die künftige Religionsgeschichte und Religionspsychologie eine Reihe von Problemen.

53. Die Vorstellung von einer Götterwelt, von einem göttlichen Reiche, ist eine Station auf dem Wege vom Polytheismus zum Monotheismus. Wenn man in dem Übergange aus Polytheismus in Monotheismus ganz besondere Schwierigkeit gefunden hat, so liegt dies darin, daſs man die Sache zu äuſserlich betrachtete. Schon im Polytheismus äuſsert sich vielfach das Bedürfnis praktischer und theoretischer Konzentration, dessen volle Konsequenz der Monotheismus ist. Und dieselben psychologischen Gesetze, die von der Triebreligion zum Polytheismus führen, führen von diesem zum Monotheismus — insofern es denn auſserhalb der dogmatischen Spekulation (und selbst hier!) einen wirklichen Monotheismus im strengsten Sinne des Wortes gibt.

Der Übergang zum Monotheismus kann unter zwei Formen geschehen, die jedoch durch viele Nuancen hindurch ineinander übergehen. — Erstens kann in der Götterwelt ein einzelner Gott der herrschende werden, so daſs er hoch über alle anderen Götter und über die Götter andrer Völker erhoben wird und schlieſslich als einziger Gott dasteht. Dies wird gewöhnlich auch eine Läuterung und Vertiefung der Gottesvorstellung zur Folge haben, oder umgekehrt, eine Läuterung und Vertiefung der Gottesvorstellung führt in monotheistischer Richtung. — Zweitens kann sich eine Vorstellung von der Gottheit entwickeln, die sich nicht speziell auf eine einzelne vertiefte und bereicherte Göttergestalt stützt, sondern das Göttliche aller Götter zur Basis hat — nämlich das, was die Götter erst zu Göttern macht, und was bei den verschiedenen Göttern auf verschiedene Weise vertreten ist.

In ersterer Richtung geht die Entwickelung bei den Assyrern, Babyloniern, Ägyptern und Israeliten. Der jüdische Prophetismus bietet den bekanntesten, durchgeführ-

testen und geschichtlich bedeutendsten monotheistischen Entwickelungsprozefs dar.

Die Entwickelung des jüdischen Monotheismus ist mit Jahves Entwickelung aus einem Spezial- und Nationalgotte zum Universalgotte eins. Sie rührt von der tiefen Wirkung her, welche die geschichtlichen Ereignisse auf das Gemüt der Propheten übten. Der Prophet steht inmitten seines Volkes und der Überlieferungen desselben; im Gegensatz aber zum Volke und zu dessen geistlichen und weltlichen Lenkern ist ihm das Volk nach seinem idealen Wesen und mit Hinblick auf sein fortwährendes Bestehen über die augenblicklichen Zeitverhältnisse hinaus das Objekt des Kummers. Mit ekstatischer Ergriffenheit von den grofsen Weltereignissen verbindet er das Vermögen, die ideale Auffassung seines Volkes und der Bedeutung desselben, die er aus der Geschichte abgezogen hat, in gewaltigen Bildern zu verfechten. Es läfst sich zwischen einer vorwiegend weltgeschichtlichen und einer vorwiegend ethischen Betrachtung als Grundlage der Entwickelung des jüdischen Monotheismus unterscheiden; beiden ist es aber gemein, dafs eben das Streben, unter neuen Verhältnissen die überlieferten religiösen Vorstellungen festzuhalten, zu deren höherer, idealerer Entwickelung führt: nur wenn Jahve statt eines Nationalgottes zum Weltgotte wurde, konnte er es vermeiden, an dem Schicksale seines Volkes in dessen Untergang als selbständiges Volk teilzunehmen, und nur wenn er als Hüter höherer ethischer Ideen, als bisher mit der Vorstellung von ihm verknüpft waren, dastand, nur durch eine Vertiefung seines Wesens wurde die Überlegenheit möglich, die mit dem Schicksale des Volkes, dessen Nationalgott er gewesen war, in so schneidendem Gegensatze stand.

Die geschichtliche Betrachtung erscheint zuerst bei Hosea und Amos (ca. 760 v. Chr.). Diese lehrten, die Assyrer hätten nicht mit Hilfe ihrer eignen Götter gesiegt, sondern weil Jahve durch ihre Heere sein ungehorsames Volk strafen wollte. Der grofse unbekannte Prophet, der gewöhnlich Deuterojesaia genannt wird (ca. 540 v. Chr.), geht einen Schritt weiter: Israels Volk leidet nicht nur um seiner eignen Sünden willen, sondern damit es geläutert werde, so dafs es allen Völkern Frieden und Heil bringen könne. Dem ahnenden Blicke des Propheten erscheint das

Bild einer Gestalt, die durch die tiefste Geringheit und Erniedrigung hindurch das Höchste gewinnt und bringt, weil in der Innigkeit und dem Mitgefühl gröfserer Wert liegt als in der gewaltigen Machtentfaltung der erobernden weltbeherrschenden Völker. Die geschichtliche und die ethische Betrachtung fliefsen hier ineinander über. Bei Jeremias (ca. 620 v. Chr.) wird besonders die ethische Betrachtung ausgeführt, die jedoch schon Amos kennt. Als Gott der Gerechtigkeit mufs Jahve überall da herrschen, wo die Gerechtigkeit gilt oder gelten soll — folglich mufs er der Gott der ganzen Welt sein, der nicht durch nationale Schranken begrenzt wird. Und da das wahre Verhältnis zu Jahve ein inneres Herzensverhältnis ist, werden äufsere Formen und deren Verschiedenheiten zuletzt ohne Bedeutung. Es wird die Zeit kommen, da jeder das Gesetz in seinem Herzen hat, und schon jetzt preist der Prophet die Treue andrer Völker gegen ihre Götter im Gegensatze zu Israels Untreue gegen Jahve. Sowohl die Universalität der ethischen Ideen als die von ihnen erheischte Innigkeit führt über die nationale Begrenzung hinaus.

Jesus von Nazareth stellte im Vergleich mit dem sich bei den grofsen Propheten emporarbeitenden Gottesbegriffe keinen neuen auf. Mit seiner Persönlichkeit verbürgte er aber, dafs die Zeit gekommen sei, auf welche die Propheten in ahnenden Visionen und Gedanken hinausgeschaut hatten, — die Zeit, da ein inniges und unendliches Gottesverhältnis in Kraft treten konnte. Die durch das Bild von Jesu Persönlichkeit in den Gemütern der Menschen hervorgebrachte tiefe Bewegung, die alle äufseren Verhältnisse und Unterschiede ihres Wertes beraubte, ermöglichte es, dafs der Monotheismus zur Völkerreligion nach gröfserem Mafsstabe werden konnte. Der einzige wahre Gott war ein Gott wie der, von dem ein Mensch wie Jesus Zeugnis ablegen konnte, und dessen Sendbote Jesus sein konnte.

In der anderen Richtung geht die Entwickelung bei den Indern und Griechen vor. — Bei den Indern wird es nicht ein einzelner Gott, der die Alleinherrschaft erlangt, sie gehen dagegen auf die Kraft selbst zurück, die alle Götter zu dem macht, was sie sind: auf das innige Trachten und Bedürfnis, das sich durch Gebet und Opfer Luft schafft. Vermöge einer äufserst merkwürdigen Gedankenentwickelung wird das, was den Menschen zur Anbetung von Göttern

antreibt, selbst die wahre göttliche Macht. Brahma bedeutet das magisch schaffende Wort der Gebetes, aber später bezeichnet es das Prinzip des Daseins selbst, indem die Vorstellung von der Bewegung auf deren Ziel, von dem Gebete auf dessen Objekt übergeht. Fragt man näher (wie die Götter selbst in den Upanishads fragen), was Brahma denn eigentlich ist, so läfst sich keine andre Antwort geben, als dafs er mit Atman, mit der Seele, die der Mensch aus seinem eignen Inneren kennt, eins ist. Es liegt hier (ca. 800 v. Chr.), wie wir oben (19) sahen, der erste Versuch eines metaphysischen Idealismus vor. Die Götter der Volksreligion stehen unter Brahma als seine Offenbarungsformen. Dieses Verhältnis der Unterordnung wurde erst nach ernstlichem Kampfe anerkannt. Vorläufig trat diese monotheistische Richtung als eine „Geheimlehre" (dies bedeutet das Wort „Upanishad") auf, und nach Deussens Vermutung wurde sie anfänglich von Denkern entwickelt, die aus der Kaste der Krieger hervorgegangen waren, während die Brahmanen (die Priester) lange an dem buchstäblichen Verständnisse des überlieferten Rituals festhielten und nur mit Widerstreben zu einem Allegorisieren übergingen, das es ermöglichte, die neue Lehre mit dem alten Kultus zu vereinen. — Unter den Griechen tritt die monotheistische Tendenz namentlich bei den Philosophen hervor. Xenophanes (ca. 500 v. Chr.) bekämpft den Polytheismus teils durch eine Vergleichung der griechischen Götter mit den Göttern andrer Völker, teils durch eine Kritik des Anthropomorphismus. Jedes Volk bilde sich seine Götter nach seiner eignen Gestalt: die Götter der Neger seien schwarz, die der Thraker blond, und hätten die Ochsen Götter, so würden sie sich diese unter der Gestalt von Ochsen vorstellen. In seinem Eifer gegen alle verendlichenden und entwürdigenden Vorstellungen erhebt sich Xenophanes bis zum Gedanken eines Einheitsprinzips, das kein Gegenstand anschaulichen Vorstellens sein könne. Er legt aber auch an den polytheistischen Volksglauben eine ethische Kritik an, und besonders von dieser Seite aus setzt Platon später sein Werk fort.

In Indien wurden die Einheitsbestrebungen der Denker von dem Bedürfnisse des Volkes nach vielfacher Repräsentation des Göttlichen überflügelt, und in Griechenland war das Denkresultat ebensowenig im stande, der Inhalt einer Volksreligion

zu werden. Dies wurde nur da möglich, wo die Gedanken — wie im jüdischen Prophetismus und in dessen Abschluſs durch Jesus von Nazareth — durch die eigne Erfahrung, das eigne Schicksal des Volkes zur Entwickelung kamen und in das Bildnis einer Persönlichkeit eingewirkt wurden, die als Offenbarung der höchsten Innigkeit und Liebe dasteht und deswegen selbst zum Symbol des Wertes des Gedankens ward, für den sie kämpfte.

Die Religionspsychologie kann ebensowenig hier, wie an vielen anderen Punkten weiter gelangen als bis zum Nachweis von Gesichtspunkten, die den Übergang aus dem Polytheismus zum Monotheismus verständlich zu machen vermögen. Es liegt hier aber auch kein besonderes psychologisches Mysterium vor, wie man zuweilen auf etwas rhetorische Weise behauptet hat. Darum können indes sowohl psychologische als geschichtliche Rätsel genug zurückbleiben.

Wann wurde aber der Übergang aus dem Polytheismus zum Monotheismus vollbracht? Wann liegt ein reiner Monotheismus vor, und ist ein solcher überhaupt möglich? Stellt man sich die Gottheit als in mehreren „Personen“ auftretend vor, und bildet sie den Gegensatz einer „Welt“, die ihre Schranke und ihr Hindernis ist, läfst es sich dann eigentlich sagen, dafs der Gottesbegriff rein monotheistisch sei? Wenn die „Welt“, das Andre, das aufser Gott existiert, eine wirkliche Realität, nicht aber ein Nichts ist, so hat sie eine Kraft, die im Vergleich mit der göttlichen Kraft nicht verschwindend ist, und ist in sofern selbst ein Gott innerhalb ihrer Grenzen, ebensowohl wie „Gott“ innerhalb der seinigen. Dasselbe gilt, wenn man einen „freien“ Willen annimmt (in dem metaphysischen, nicht in dem psychologischen oder ethischen Sinne des Wortes), oder wenn man an einen Teufel glaubt. Und da nun Annahmen wie diese in allen Volksreligionen zu finden sind, so gibt es keinen Grund, dem Gegensatze des Polytheismus zum Monotheismus so grofses Gewicht beizulegen, wie es oft geschieht. Wie es im Polytheismus monotheistische Tendenzen gibt, so gibt es im Monotheismus polytheistische Tendenzen.

Die kräftigsten Versuche, einen Monotheismus durchzuführen, wurden von Philosophen unternommen: von den Vedantaphilosophen, von den Eleaten und von Spinoza. Gerade diese Denkversuche haben aber klar erwiesen, wie das Problem

von dem Verhältnisse der Einheit des Daseins zu dessen Mannigfaltigkeit sich nicht dadurch lösen läfst, dafs eines der beiden Glieder des Verhältnisses zum einzigen gemacht wird. Ohne Hexerei wird man nie das andere Glied zum Vorschein bringen können. Ob die „wiedergeborene" Erkenntnis, von welcher einige Theologen geredet haben, hier günstiger gestellt sein sollte als die natürliche Erkenntnis, wird sich erst erweisen, wenn einst die Logik dieser „höheren" Erkenntnis geschrieben wird, was bisher noch nicht geschehen ist. — Die nähere Erörterung dieser Sache würde uns jedoch zur erkenntnistheoretischen Religionsphilosophie zurückführen.

54. Die beiden Tendenzen, die mehr oder weniger entschieden und in verschiedener gegenseitiger Beziehung in jedem religiösen Vorstellungskreise — dem polytheistischen wie dem monotheistischen — auftreten, weisen auf die beiden Tendenzen der Natur des religiösen Gefühls zurück, die wir schon gelegentlich andeuteten (23).

Es äufsert sich einerseits das Bedürfnis, sich zu sammeln und zu konzentrieren, sich absolut hinzugeben, sich von einer über allen Streit und Widerstand und über alle Veränderung erhabenen Macht gestützt und getragen zu wissen. Dieses Bedürfnis kommt in der Mystik und dem Monotheismus zur Entfaltung; es trifft zusammen mit dem intellektuellen Bedürfnisse eines Abschlusses in einem absoluten Einheitsprinzipe.

Im religiösen Bewufstsein äufsert sich aber zugleich, mehr oder weniger energisch, und in rhythmischem Wechsel mit ersterem Bedürfnisse, das Bedürfnis, inmitten des Streites einen Mitstreiter zur Seite zu haben, einen Mitstreiter, der aus eigner Erfahrung weifs, was es sagen will, zu leiden und Widerstand anzutreffen. Dieses Bedürfnis wird der Durchführung des Monotheismus entgegenwirken, und es wird durch verschiedene andre Motive unterstützt werden. Es wird sich ein Bedürfnis anschaulichen Vorstellens, ein Bedürfnis nach Bildern regen, das zur Bildung begrenzter Vorstellungen vom Göttlichen — oder vielmehr zu Vorstellungen von der Gottheit als beschränkt — bewegen wird, da nur das Beschränkte sich zu einem Bilde gestalten läfst. Es ist die sogenannte „Antinomie des religiösen Gefühls", dafs das Unendliche und Erhabene dennoch unter beschränkter Form vorgestellt wird. Das Bedürfnis nach

Bildern kann so stark werden, dafs es zur Scheu vor der Unendlichkeit wird und somit zum ersteren Bedürfnisse in entschiedensten Gegensatz tritt.

Den Grund, weshalb dieser Gegensatz nicht immer bemerkt wird, kennen wir bereits (52). Das religiöse Bewufstsein wird von der einzelnen Stimmung in Anspruch genommen und läfst diese sich möglichst völlig und gänzlich entfalten und äufsern. Erst wenn Erinnerung, Zusammenstellung und Vergleichung möglich werden, entdeckt man den Gegensatz oder den Widerspruch der verschiedenen Vorstellungen. Es ergeht der religiösen Erfahrung auf dem Boden des Monotheismus wie auf dem Boden der Triebreligion und des Polytheismus. Die beste — und häufig die einzige — Waffe des religiösen Glaubens gegen allerlei Kritik ist das Verlangen, dafs alles Zusammenstellen und Vergleichen ferngehalten werde. Immer wieder zu den ganzen und vollen Stimmungen, zu den Momenten des religiösen Affekts zurück! Wer z. B. — wie es verlangt worden ist — die Bibel nur „knieend" liest, der wird allen Schwierigkeiten der Kritik entgehen. Nur von dem einzelnen Berichte, von dem einzelnen Inhalt wird er ergriffen — und auch hieraus nimmt er unwillkürlich nur, was er gebrauchen kann. Er wird sich nicht an die Untersuchung machen, ob die verschiedenen Berichte von Jesu Auferstehung miteinander übereinstimmen u. s. w. Das Problem, wie Gottes Allmacht mit dem „freien" Willen des Menschen vereinbar ist, fällt natürlich weg, wenn man in dem Augenblicke, da man an eines der beiden Dinge denkt, gar nicht an das andre denkt. Wenn man — wie Rasmus Nielsen und Henry Mansel es versuchten — zwischen Religion und Theologie scharf unterschied, lag die Möglichkeit dieser Distinktion in dem genannten Gegensatze solcher Zustände, wo die grofsen Unterschiede vergessen werden, zu solchen Zuständen, wo sie zusammengestellt und miteinander verglichen werden. Ohne intellektuelle Askese wird dieser Gegensatz sich aber nicht durchführen lassen. Jedenfalls gibt es Menschen, die nicht knieen, sondern aufrecht stehen und sich frei in der Welt umschauen wollen, und die nicht glauben, dafs das Höchste, was sie kennen, hierunter leide. Der Orientalismus möchte uns zum Knieen zwingen; wir halten aber als Erben der Griechen die Überzeugung fest, dafs in den wichtigsten Fragen des Lebens eine aufrechte Stellung möglich ist.

Es kann aber in dem erwähnten Gegensatze der verschiedenen Zustände der Anfang tragischer Konflikte liegen. Das Zusammenstellen der Vorstellungen, welche die entgegengesetzten Tendenzen in deren extremer Form ausdrücken, führt bei intellektuell entwickelten und dennoch leidenschaftlichen Naturen zum krampfhaften Festhalten des Paradoxons. Unter sanftmütigerer Form und mehr auf unbewufste Art wirkt es in dem, was ich das religiöse Schamgefühl nenne. Denn religiöses Schamgefühl rührt nicht nur von einer natürlichen Scheu her, sich über seine innersten Erlebnisse zu äufsern, sondern auch von einer gewissen unbestimmten Ahnung, dafs jedes Bild und jedes Wort, mittels dessen man das Höchste auszudrücken wünscht, stets nur ein Endliches und Begrenztes zu geben vermag und deshalb nicht allein die Kritik andrer Menschen herausfordert, was am wenigsten zu sagen hat, sondern auch im Individuum selbst Zweifel an der Gültigkeit und dem Werte dessen erregt, was ihm bisher als das Höchste erschien. Für viele Naturen führt es grofsen geistigen Schmerz herbei, an diesem Punkte die letzte Abrechnung abzuschliefsen, besonders wenn die Pietät gegen die überlieferten Formen mitwirkt, um diese einem sonst naheliegenden Zusammenstellen und Vergleichen zu entziehen.

Werden diese Umstände mit in Betracht gezogen, so werden wir die Unvermeidlichkeit der Kritik und zugleich deren langsamen Einfluſs verstehen. Vielleicht erwartet uns hier der ewige Streit. Dieser Streit mufs aber gestritten werden, und — sollte er auch nie enden — nicht jederzeit wird auf demselben Boden und mit denselben Waffen gekämpft. Die Ewigkeit des Streites schliefst denn doch den Fortschritt nicht aus. Der Kampf der Einherier blieb stets derselbe, der Kampf, von dem hier geredet wird, ist aber nie derselbe; deswegen steht er höher als der Kampf in Walhalla. Dafs der Streit sich stets wiederholt, kommt daher, dafs eine Veränderung des Vorstellungslebens geschwinder von statten geht als eine Veränderung des Gefühlslebens; eine rein theoretische Kritik religiöser Vorstellungen kann dem Probleme deshalb nicht auf den Grund kommen; der entscheidende Punkt ist die Wertung der Gefühle, welche die Basis der religiösen Vorstellungen bilden, und welche nach jedem kritischen Angriffe neue Schöfslinge an dem Stamme der religiösen Vorstellungen

zu erzeugen vermögen. Es findet zwischen den verschiedenen Polen des Geisteslebens ein unablässiges Schwankungs- und Wechelswirkungsverhältnis statt. — Die Wertschätzung des religiösen Gefühls findet ihren Platz in der ethischen Religionsphilosophie.

55. Ein Fortschritt wird schon durch die ernstliche und konsequente Anerkennung dieser unablässigen Wechselwirkung, die eine definitive Lösung zur Unmöglichkeit macht, unternommen sein. Versuchen wir es, bei der religiösen Abrechnung diese Erfahrung mit in Anschlag zu bringen. Die Vorstellung von einer fertigen Gottheit wird dann unmöglich. Kann das religiöse Bewufstsein sich dagegen mit der Vorstellung von einer Gottheit versöhnen, die nicht fertig und nicht abgeschlossen, sondern fortwährend im Werden und in der Entwickelung begriffen ist — ebenso wie das religiöse Bewufstsein selbst, doch nach gröfserem Mafsstabe —, so wird die Möglichkeit einer Religion der Hoffnung entstehen, welche annimmt, dafs stets neue Aufgaben gestellt werden, sich aber auch neue Möglichkeiten der Behandlung der Aufgaben zeigen. Jeder Zustand erscheint dann nur als ein vorläufiger, höchstens als eine Station am Wege, — am Wege des Daseins im grofsen, am Wege des Einzelnen im kleinen, und man wird dann nichts Überraschendes oder Anstöfsiges darin finden, dafs „das Heinzelmännchen mitzieht", indem die alten Probleme unter neuen Gestalten auftreten. Die neue Wohnung, die das „Heinzelmännchen" mit uns bezieht, kann ja sehr wohl eine bessere Wohnung sein, und warum sollte „das Heinzelmännchen" ein unheimliches Wesen sein? Er drückt ein Gesetz unseres Denkens aus (vgl. 18), vielleicht auch ein Gesetz des Daseins. Besteht die göttliche Unwandelbarkeit darin, oder gibt sie sich darin kund, dafs alle Veränderung bestimmten Gesetzen gemäfs geschieht, und dafs eben das Gesetz der Entwickelung ein Grundgesetz des Daseins ist, so fällt der Widerspruch zwischen Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit weg. Das Unveränderliche ist dann gerade das Gesetz der Veränderung, und auch wenn das einzelne Gesetz verändert wird, geschieht dies stets kraft eines höheren Gesetzes. Nur wenige Stufen vermag unser Denken die Stufenleiter, deren Möglichkeit sich hier zeigt, hinanzusteigen; aber eben diese Fähigkeit des Steigens genügt, um eine abschliefsende Hoffnung hervorzurufen, einen

Glauben an die Erhaltung des Wertvollen, ein Festhalten an dem grofsen Excelsior! welches das edelste Element aller höheren Religionen ist, nur dafs die dogmatischen Formeln so oft dessen volle Entfaltung verhindern. Wäre der Abschluſs, den wir zu gewinnen vermögen, mehr als eine abschliefsende Hoffnung, als ein subjektiver Abschluſs, so würde es kein unablässiges Excelsior! geben. Wenn aber weder unsere Erfahrung noch unser Denken zu einem objektiven Abschlusse führt, könnte der Grund ja der sein, dafs das Dasein selbst niemals abgeschlossen wird. Dies würde die gründlichste Erklärung sein, weshalb kein Dogma und kein Bild genügt.

Will man sagen, dafs dieser Gedanke (der mit dem früher Geäufserten zusammenzuhalten ist, siehe 10, 15, 22, 31, 44) über das hinausführe, was mit Recht Religion genannt werden könne, so will ich hierüber nicht streiten, sondern das Wort fallen lassen, namentlich, wenn man mir statt dessen ein anderes geben will. Wir sind frei und wollen uns nicht zu Knechten des Wortes machen.

c) Die religiöse Erfahrung und die Überlieferung.

56. Die Form und der Inhalt des religiösen Glaubens werden sich nie aus der religiösen Erfahrung des Einzelnen allein verstehen lassen. Dies lehrt schon die vorhergehende Untersuchung: die Entwickelung aus Triebreligion durch Polytheismus zum Monotheismus erfolgt durch lange Zeiten und viele Generationen hindurch, und jeder Einzelne steht in dieser Entwickelung an einem gewissen, durch das Vergangene bestimmten und das Nachfolgende bestimmenden Punkte. Selbst wenn er die tiefsten und selbständigsten Erfahrungen von dem Verhältnisse zwischen Wert und Wirklichkeit gemacht hat, wird doch die Weise, wie er diese Erfahrungen ausdrückt und erklärt, durch den ihm zur Verfügung stehenden Kreis von Vorstellungen bedingt sein, also mehr oder weniger durch die Überlieferung bestimmt werden, er möge dies selbst merken oder nicht. Vorstellungen können mit dem, was er erlebt und fühlt, unwillkürlich verwoben werden, so dafs ihr Inhalt als unmittelbar erlebt erscheint. Nur durch nähere Untersuchung

wird der Unterschied zwischen den unmittelbar gegebenen Elementen und den damit verwobenen Elementen entdeckt.

Um dieses Verhältnis näher zu erhellen, werde ich eine Reihe geschichtlicher Beispiele heranziehen.

57. Schon bei den Naturvölkern tritt das Verhältnis zwischen den Erlebnissen des Einzelnen (besonders während ekstatischer Zustände) und der Überlieferung deutlich hervor. Bei einem sibirischen Volksstamme zieht der junge Mann, der ein Schaman werden will, in die Einsamkeit hinaus, wandert des Nachts in Wäldern und Bergen umher und erblickt hier Erscheinungen, in denen sich ihm die Götter des Stammes und die Geister der Vorfahren offenbaren. Jetzt sieht er, was ihm vorher nur von Hörensagen bekannt war. Ebenso geht es dem Schamanen, wenn er durch heftiges Umwirbeln das Bewufstsein verloren hat: während des auf diese Weise erzeugten ekstatischen Zustandes sieht er vor sich, was er sonst nur aus Überlieferung kennt.

Was nun auf den rohsten Stufen der Ekstase und der Vision gilt, hat auch im Prinzipe für höhere Stufen Gültigkeit. Die Visionen, die der exaltierte und begeisterte Mensch erfährt, werden im einzelnen durch die Vorstellungen bestimmt, die er vorher hatte. Man kann sogar Halluzinationen bestimmter Art hervorbringen, indem man einem in hypnotischen Zustand versetzten Individuum befiehlt, in einem späteren Augenblick einen gewissen Gegenstand zu erblicken, oder indem man es durch bestimmte Sinneseindrücke (Farben, Töne, Geschmack u. s. w.) reizt. Charcot und Pierre Janet konnten auf diese Weise die Visionen ihrer Patienten bestimmen. Hierzu kommt, dafs die den Visionen zu Grunde liegenden Halluzinationen oft sehr unbestimmt und elementar sind, so dafs sie erst Bestimmtheit und Bedeutung erhalten, wenn sie sich mit Vorstellungen verbinden und durch Vorstellungen ausgelegt werden, die das Individuum unwillkürlich aus seiner eignen Erinnerung schöpft. Das Individuum erhält z. B. Halluzinationen von Lichtpunkten oder von einem Lichtschimmer und unwillkürlich bildet es hieraus eine weifse Gestalt, von der es zuletzt vielleicht sogar angeredet wird. Ein Beispiel eines derartigen Übergangs der Vision aus dem Unbestimmten ins Bestimmte und Artikulierte bietet die Vision des Bauernmädchens Bernadette dar, die

zum Kultus der Madonna von Lourdes den Anlafs gab. Noch deutlicher tritt dieses Merkmal in einer von Swedenborgs Visionen hervor. Eines Morgens versank er in religiöses Grübeln, und als er den Blick erhob, sah er über sich im Himmel ein strahlendes Licht; indem er dieses anstarrte, verzog es sich seitwärts; der Himmel öffnete sich ihm, und unter vielem anderen Wunderbaren sah er die Engel im Gespräch miteinander; von dem lebhaften Wunsch entflammt, zu erfahren, was sie sagten, wurde ihm dieses auch gewährt, so dafs er anfangs nur einen Laut (sonus) hörte, der himmlische Liebe ausdrückte, darauf aber geformte Rede (loquela), die voll himmlischer Weisheit war. Also sowohl mit Bezug auf die Gehörs- als die Gesichtshalluzination findet im Laufe der Entfaltung der Vision eine fortschreitende Artikulation statt. Und obgleich die Engel von unsagbaren Dingen redeten, deren die meisten sich nicht durch menschliche Rede ausdrücken liefsen, gelang es Swedenborg doch mit Hilfe seiner früheren Visionen einiges davon zu verstehen: die Engel entwickelten eine Art unitarischer Theologie. Ein orthodoxer Theolog hätte ganz gewifs die Engel andre dogmatische Ansichten äufsern hören. — Rein elementare Halluzinationen sind weit häufiger, als man gewöhnlich glaubt; zu eigentlichen Visionen werden sie aber nur unter besonderen Verhältnissen, bei starker Erregtheit und Spannung des Bewufstseins und unter dem Einflusse herrschender, gefühlsbetonter Vorstellungen. Der Wert derartiger Visionen kann höchst verschieden sein, obschon ihre psychologische Erklärung wesentlich dieselbe ist. Vision heifst eine Halluzination nur dann, wenn sie einen gewissen Wert besitzt; in psychologischer Beziehung läfst sich aber kein prinzipieller Unterschied machen. Alle Visionen erhalten ihr Gepräge durch den Charakter, die Erinnerungen und die Kulturstufe der visionären Persönlichkeit. Als ein einzelnes Beispiel, wie Vorstellungen, die sich vorher im Bewufstsein lebhaft regten, eine elementare Halluzination zu bestimmen und derselben ihre Bedeutung zu geben vermögen, führe ich (aufser der erwähnten Vision Swedenborgs) eine Vision des Vincent de Paul an, die er hatte, als Mme. de Chantal, seine fromme Freundin, verschied: er sah eine leuchtende Kugel emporsteigen und sich hoch oben mit einer anderen Leuchtkugel vereinen, worauf beide im Verein in eine noch strahlendere Leuchtkugel auf-

genommen wurden, und eine innere Stimme sagte ihm nun, dies sei die Seele der frommen Frau, die im Verein mit der Seele des früher verstorbenen François de Sales mit Gott eines werde![78]) — Es wird daher besonders darauf ankommen, welche Vorstellungen vor der Vision die herrschenden sind, und sind diese Vorstellungen ausgeformt und organisiert, so werden sie im stande sein, heftige visionäre und ekstatische Erregungen auf dem religiösen Gebiete sowohl zu deuten als zu besänftigen. Diese Erscheinung wiederholt sich immer wieder in der Geschichte des religiösen Lebens.

Als der ekstatische Dionysoskultus sich aus Thracien den Weg nach Griechenland bahnte, gelang es dem Orakel zu Delphi, die wilde Bewegung zu organisieren, indem es ihn mit dem schon bestehenden Apollonkultus in Verbindung brachte. Während die bacchisch Erregten früher fast keine andre Regel kannten als die Antriebe des schwärmerischen Gefühls, wurden sie nun dem Einflufs eines klar ausgestalteten und harmonischen Bilderkreises unterworfen. Überhaupt erschien das delphische Orakel oder mit anderen Worten: das delphische Priestertum als eine Art Autorität, welche die Bewegungen des religiösen Lebens auslegte und ordnete. Platon nennt „den Gott zu Delphi" den von den Vorfahren überlieferten Ausleger. Da das Orakel von allen griechischen Staaten wegen der Ordnung des Kultus befragt wurde, erhielt die delphische Tradition bedeutenden Einflufs auf die Entwickelung der griechischen Religion[74]).

58. In der Geschichte der jüdischen Religion ist der Fund des Gesetzbuches (des Deuteronomiums) im Tempel unter dem Könige Josia (ca. 620 v. Chr.) ein wichtiges Ereignis. Es trat nun gegen die freien individuellen Bewegungen auf dem Gebiete des Kultlebens und des Prophetismus eine durchgeführte Organisation auf. Eine abgeschlossene Priesterschaft wurde nun für das religiöse Leben mafsgebend, während früher der Hausvater für sich und die Seinen den Kultus besorgt hatte. Der Gegensatz zwischen Klerus und Volk verschärfte sich; der Prophetismus wurde bald vom Priesterwesen abgelöst. Das Judentum erhielt ein kanonisches Buch, einen kodifizierten Ausdruck der Überlieferung; es wurde zu einer Buchreligion, und hierin ahmten ihm später das Christentum und der Mohammedanismus nach[74b]).

59. An der Entstehung des Christentums waren die religiösen Überlieferungen des Volkes und des Zeitalters mitbethätigt, in deren Mitte der Gründer des Christentums auftrat. Es ist uns nicht beschieden, das innere Leben Jesu von Nazareth vor seinem öffentlichen Auftreten zu kennen. Wie sein Gefühlsleben sich aber auch mag entfaltet haben, so hat er zu dessen Ausdeutung und Ausgestaltung die Überlieferungen seines Volkes benutzt. In der Bergpredigt stellte er seine ethische Lehre als eine Verinnigung und Vergeistigung des mosaischen Gesetzes dar. In der Messiasidee fand er einen Ausdruck seines Werkes und seiner Stellung in der Geschichte. In den chiliastischen Erwartungen, den vielleicht vom Parsismus in das Judentum verpflanzten Hoffnungen auf ein künftiges Reich der Vollendung, fand er Formen und Bilder für die grofse Hoffnung, die er dem Menschengeschlechte einflöfste. So hat sogar die gröfste religiöse Persönlichkeit, welche die Geschichte kennt, sich in Wechselwirkung mit der Überlieferung entwickelt und auch so gewirkt. Dies schliefst die Selbständigkeit nicht aus, denn das Alte wird neu, wenn es von einem tiefen und originalen Genius aufgenommen und angewandt wird.

Ähnlich so wie Jesus gestellt war, als er seine religiösen Ideen ausgestalten sollte, waren seine Jünger gestellt, als sie die Wirkung deuten und ausdrücken sollten, welche die Persönlichkeit, das Leben und der Tod des Meisters auf sie gemacht hatten. Sie faſsten ihn entweder (in engem Anschluſs an seine eigne Auslegung) als den erwarteten Messias auf (die drei ersten Evangelien), oder als den Logos, das ewige Wort (das Evangelium Johannis), oder als das Sühnopfer (Paulus), oder als einen geistigen Hohenpriester (Epistel an die Hebräer). Dies sind verschiedene Wege, auf welchen sie deutlich zu machen suchten, was ihnen der Meister war.

60. Das Bild, das wir aus den apostolischen Briefen von der ersten christlichen Gemeinde erhalten, zeigt uns keine feste Organisation. Die Begeisterung und die Ekstase regten sich stark und frei. Sollte sich aber ein Leben der Gemeinde entwickeln, so genügte es nicht, daſs die Einzelnen sich an innere Erlebnisse hingaben, die es wegen der gewaltigen Erregung unmöglich machten, bestimmte

Gedanken und Worte zu formen, weshalb die Ausbrüche anderen Menschen unverständlich wurden. Das „Reden mit Zungen" bestand in unartikulierten und somit unverständlichen Ausbrüchen. Der „Geist" arbeitete so gewaltig, dafs der „Sinn" nicht mitreden konnte. Paulus ermahnt deshalb die Korinther, diese ekstatischen Zustände während ihrer Zusammenkünfte auf solche Fälle zu beschränken, die ein Ausleger prüfen und deuten könne, damit das während dieser Zustände Erlebte auch anderen zu gute komme. Das 14. Kapitel der ersten Epistel an die Korinther gestattet einen Einblick in diese Verhältnisse (siehe ebenfalls 2. Kor. V, 13). Der Ausleger vermochte wahrscheinlich, sich dergestalt in den Zustand des „Zungenredenden" zu versetzen, dafs er die Gedanken und Worte finden konnte, durch die sich ausdrücken liefs, was während dieses Zustands im Gemüte vorging. Eine unmittelbare Sympathie, ein von sicherem Takte geleitetes Analogisieren bildete die Voraussetzung der Auslegung, wie überall, wo man aus den Mienen und Bewegungen andrer Menschen schliefsen soll, was in ihrem Inneren vorgeht. Zugleich gaben aber gewifs teils die alttestamentlichen Schriften, teils die apostolische Lehre Normen für die Auslegung ab. Vielleicht liegt dies in der im Römerbriefe (XII, 7) aufgestellten Forderung, dafs die weissagende Gabe „ähnlich dem Glauben" geübt werde, wenn der „Glaube" hier den Glaubensinhalt bezeichnet. Auf diese Weise wurden die inneren Erlebnisse des Einzelnen schon früh den traditionellen Normen untergeben.

Später wurde — bei fortschreitender Organisation der Kirche — der Strom der individuellen Begeisterung immer mehr eingedämmt. In der apostolischen Zeit motivierte besonders die Rücksicht auf Erbauung andrer Menschen die Begrenzung. Nun kam aber alles darauf an, die Übereinstimmung mit der Tradition zu bewahren und die Ketzerei auszuschliefsen. Die freien individuellen Bewegungen wurden, als gefährlich, zurückgedrängt — wenn sie denn nicht aus Ermattung aufhörten. Zuerst — was ganz natürlich war — fiel das Vermögen, Visionen zu haben und mit Zungen zu reden, bei Laien weg, später bei Mönchen und Priestern. Man begann zu vergleichen und bedenklich zu werden. Man verliefs sich nicht mehr auf die unmittelbaren Eingebungen, sondern prüfte sie nach Normen, die immer mehr präzisiert wurden. In den sogenannten Pastoralbriefen

(an Timotheus und Titus) wird schon die „gesunde Lehre" im Gegensatze zu ketzerischen Irrtümern eingeschärft. Die Geschichte der Kirche zeigt, wie die Organisation und die Feststellung der Dogmen im Laufe der Jahrhunderte fortschreiten. Die Expansion wird durch die Organisation und die Artikulation ersetzt. Die Aufstellung eines Kanons (Sammlung der neutestamentlichen Schriften) war das wichtigste Moment in diesem Entwickelungsgange. Es ist die Kirche, die hier an einem gewissen Punkte ihrer Entwickelung ein für allemal festgestellt hat, welche Bücher als echte Zeugen der wahren Lehre zu betrachten sind.

Nur durch die kirchlichen Autoritäten liefs sich von nun an entscheiden, ob eine religiöse Vorstellungsbildung gültig sei, während die Offenbarung sich vorher im Inneren der Einzelnen unablässig fortgesetzt hatte. Die Kirche wurde jetzt die Hüterin der Gnadengaben. Es ging hier wie mit den Wundern (8): nur die Kirche soll entscheiden, ob ein Wunder vorliegt, und ebenso soll die Kirche auch entscheiden, ob eine religiöse Wahrheit vorliegt. Selbst was den religiösen Lebenswandel betrifft, verlangt die Kirche, dafs ihre Tradition befolgt werde: als Franz von Assisi das apostolische Leben (nach dem 10. Kapitel des Ev. Matthäi) erneuern wollte, setzte die Kirche es durch, dafs ein Orden nach dem Vorbilde der älteren Orden (exempla antiquorum) gestiftet wurde. Die Kirche widersetzte sich hier, wie so oft, der Erneuerung des Ursprünglichen, wenn diese den Überlieferungen widerstritt, die sich inzwischen gebildet hatten.

Doch behauptet die katholische Kirche, dafs sich neue Dogmen bilden können. Hat das religiöse Bedürfnis zur Ausgestaltung gewisser Vorstellungen geführt, so kann das Oberhaupt der Kirche den Inhalt solcher Vorstellungen für die Lehre der Kirche erklären. Das neue Dogma erscheint dann als gültiger Ausdruck eines Etwas, das die Kirche eigentlich immer geglaubt hat, dessen sie sich aber erst jetzt völlig bewufst wird. Bevor das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä proklamiert wurde, sandte Pius IX. ein Rundschreiben aus, um zu erfahren, ob die Gemeinden dieses Dogma wünschten, und das Ergebnis dieses Schreibens war so, dafs später eine Inschrift in der Peterskirche angebracht werden konnte, die besagte, dafs

der Papst durch die Proklamation des Dogmas die Wünsche der gesamten katholischen Welt erfüllt habe (totius orbis catholici desideria explevit)[75]). Katholische Autoren betrachten zuweilen die ganze Feststellung kirchlicher Dogmen — auch der im 19. Jahrhundert proklamierten — als fernere Entfaltungen dessen, wovon Jesus sich während der vierzig Tage zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt mit den Jüngern unterredete[76]). — Die Geschichte des erwähnten Dogmas gibt einen interessanten Beitrag zur Religionspsychologie wegen der deutlichen Weise, wie das Verhältnis des Gefühlsbedürfnisses (desideria) zur Vorstellung hier hervortritt. Man fühlte das Bedürfnis eines Mittlers zwischen dem zu einem Gott erhobenen Jesus und der Menschheit (vgl. 23 und 54). Und aufserdem machte sich das Bedürfnis fühlbar, das Element der Weiblichkeit, namentlich das der Mutterliebe, im religiösen Vorstellungskreise vertreten zu sehen. (Vgl. die Kurotrophosvorstellung, siehe 48.)

Wie bei jedem anderen psychologischen Prozesse wirken aber auch hier vielfache Faktoren zusammen. Kein Dogma läfst sich einzig und allein aus einem direkten religiösen Bedürfnisse erklären. Insonderheit spielen die inneren und äufseren Verhältnisse der Kirche eine wesentliche Rolle. Die Kirche fühlt sich durch ihre Überlieferungen gebunden (so wie sie selbst diese versteht), sie möge ihnen in blinder Angewohnheit folgen oder in Analogie mit den bereits gebildeten Vorstellungen oder zu deren Ergänzung neue Vorstellungen zu bilden suchen. Sie bekämpft eine „Irrlehre" und trachtet daher nach einer Formulierung, welche dieselbe möglichst scharf zurückweist. Oder sie sucht streitige Richtungen durch ein kluges Kompromifs, oft auch durch kluge Unbestimmtheit oder Zweideutigkeit zu vereinen und zu versöhnen. Oder sie bestrebt sich, Vorstellungen zu bilden, die ihrem Kultus, wie dieser sich nun einmal entwickelt hat, zu entsprechen vermögen. Harnack findet in seiner Dogmengeschichte, dafs elf (11) verschiedene Faktoren — nämlich aufser dem eigentlichen religiösen Bedürfnisse noch zehn andre — an der Entwickelung der kirchlichen Dogmen (des Inhalts der jetzigen orthodoxen Dogmatik) während der ersten Jahrhunderte mitbeteiligt waren[77]).

61. Was auf diese Weise in der Geschichte einer reli-

giösen Genossenschaft hervortritt, zeigt sich noch deutlicher im religiösen Leben einer einzelnen Persönlichkeit, wenn diese das Vermögen und das Bedürfnis hat, ihre innere Entwickelung zu schildern. Ein grofses Beispiel hiervon haben wir an den Confessiones des Augustinus. Als Augustinus dieses Werk verfafste, stand er auf dem festen Boden der kirchlichen Überlieferung. Nach eigner Aussage glaubte er an das Evangelium, nur weil die Kirche dies überlieferte. Der zentrale religiöse Prozefs — das Gefühl, das nach Ausdruck in einem Vorstellungsinhalt trachtet — läfst sich aber doch bei ihm verspüren. Namentlich das zehnte Buch der Confessiones ist in dieser Beziehung charakteristisch. Augustinus sucht hier sich dessen bewufst zu werden, was der Gegenstand seines innigsten Bedürfnisses ist. „Was liebe ich, wenn ich dich liebe?" fragt er seinen Gott. Er geht eine lange Reihe von Wesen und Formen durch, welche die Erfahrung darbietet; keins derselben befriedigt aber das Trachten seines Gefühls. Nur in seinem eignen Inneren, in seinem eignen Geiste findet er eine brauchbare Analogie. In einer tiefsinnigen und für die Geschichte der psychologischen Grundbegriffe äufserst interessanten Entwickelung weist er nach, dafs die Erinnerung das eigentümliche Merkmal des Geisteslebens ist. Gott mufs ein Wesen sein, das ähnlich der in unserer Erinnerung wirkenden Kraft wirkt. Und er wirkt ja auch in unserer innersten Seele — weit tiefer in mir, als das mir selbst bekannte Innerste liegt! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Aber (nun geschieht der Übergang aus der psychologischen zur kirchlichen Betrachtung) dennoch: Gott ist nicht nur ein auf diese Weise im Inneren Wirkendes; vor allen Dingen ist er selbst das Objekt einer Erinnerung, — der Erinnerung an die kirchliche Verkündigung (ministerium praedicationis), durch die allein wir ihn eigentlich kennen![78])

Bei keinem anderen Menschen haben tiefe, persönliche Erfahrung, energisches Denken und rücksichtsloser Autoritätsglaube so enge und charakteristische Verbindung miteinander geschlossen, wie bei diesem gröfsten Lehrer der Kirche. Doch tritt auch bei ihm der Gegensatz zwischen der Vertiefung in das Ich und der Abhängigkeit von äufserer Überlieferung deutlich hervor. Gehe nicht aus dir selbst hinaus, denn die Wahrheit wohnt in deinem Inneren! ruft er aus. Und dennoch glaubt er der Überlieferung der Kirche

alles zu verdanken! Als ob diese nicht auch von aufsen käme! Die starke Abhängigkeit von der Überlieferung ist indes nicht im stande, das dem religiösem Gebiete eigentümliche psychologische Grundverhältnis zwischen Gefühl und Vorstellung zu verhüllen. Besonders in der Äufserung, die oben als Motto des ersten Abschnitts der Religionspsychologie angeführt wurde, tritt dieses Grundverhältnis entschieden hervor: es wird ein Prädikat gesucht, das zur Bestimmung dessen dienen kann, was sich im Gefühle geltend macht. Hätte der Zweifel während der geistigen Kämpfe seiner Jugend ihn nicht bewogen, sich an die Autorität der Kirche anzuklammern, und hätte er später, als er der Verfechter der Kirche wurde, nicht das so heftige Bedürfnis gefühlt, diese Autorität gegen „auflösende" Elemente zu behaupten, so hätten die Regungen seines inneren Lebens ihn zu freieren und mehr universellen Resultaten führen können. Hierzu kam, dafs er zu einer Zeit lebte, da die Welt — seiner eignen Aussage zufolge — gealtert war (senuisse jam mundum); — die Kühnheit zu freier und selbständiger Gestaltung des inneren Lebens gedeiht nicht zu solchen Zeiten.

Eine gewisse Analogie mit der Entwickelung im zehnten Buche der Bekenntnisse Augustins bietet der Gedankengang der Upanishads dar. Wie Augustin fragt: was liebe ich, wenn ich dich liebe? — so wird in den Upanishads gefragt: was ist Brahma? Und die Antwort lautet: Brahma ist Atman (Atem, Geist, Seele)! (Vgl. 19.) Also das das ganze Dasein tragende Prinzip, das selbst (indem Brahma eigentlich die Kraft des Gebetes bezeichnet, siehe 53) eine Projektion des Bedürfnisses des Gefühls ist, findet (vorläufig wenigstens, siehe 21) seinen geeignetsten Ausdruck in Vorstellungen, die dem Seelenleben selbst entnommen sind[78b]). Die alten indischen Denker stehen der Überlieferung freier gegenüber als Augustinus; deswegen tritt bei ihnen der psychologische Prozefs deutlicher hervor.

62. Bei den Mystikern des Mittelalters finden wir interessante Beispiele der Wechselwirkung zwischen dem Gefühl, der Vorstellungsbildung und der Überlieferung.

Nach einer bei den Mystikern häufigen Terminologie wird der „Wille" oder die Liebe als Gegensatz der Erinnerung und des Verstandes aufgestellt. (Vgl. 36.) Während der höchsten Zustände schlummern alle diese Vermögen,

indem der Wille von überströmender Seligkeit überwältigt ist; alles Leiden ist vergessen, und es wird kein Suchen nach den Ursachen dieses Zustandes, kein Vergleichen mit anderen Zuständen möglich. Nicht einmal eine Vision ist während der höchsten, ekstatischen Momente möglich. Und während eines solchen Zustands kann der Mensch sich auch nicht anderen Menschen mitteilen. Der „Wille" bleibt länger in diesem Zustande als die Erinnerung und der Verstand, und sobald letztere zu wirken vermögen, werden Vorstellungsbildung und Mitteilung möglich. Dann kann der Mystiker aufschreiben lassen, was er erfahren zu haben glaubt. Die Verschiedenheit des wirklich Erlebten von den Gedanken und Worten, in denen es Ausdruck findet, wird von den Mystikern aber sehr stark hervorgehoben. — „Es läfst sich fühlen, aber nicht ausdrücken," sagt Hugo v. St. Victor, und indem er Bilder aus dem Hohenliede anwendet, sagt er: „Dein Geliebter kommt unsichtbar; er kommt verborgen; er kommt unbegreiflich; er kommt, um dich zu umfahen, nicht um von dir gesehen zu werden!" — Angela di Foligno berichtet eine Vision folgendermafsen: „Was schaute ich? Gott selbst! Mehr kann ich nicht darüber sagen. Es war eine Fülle, ein inneres, erfüllendes Licht, dem weder Worte noch Vergleichungen genügen. Es war die höchste Schönheit, die alle Lippen verschliefst, und die das höchste Gut enthält!" Wenn sie durchlas, was nach ihrem Diktat von dem Erlebten aufgeschrieben wurde, konnte sie es oft nicht wiedererkennen [79]).

Obschon die Mystiker den Unterschied des Erlebnisses von der Beschreibung stark hervorheben, behaupten sie dennoch mit nicht geringerem Nachdruck, dafs ihre Erlebnisse mit der Lehre der Bibel und der Kirche übereinstimmen. Es bleibt ein psychologisches Rätsel, wie sie sich von der Übereinstimmung zwischen dem Inhalt ihrer Erlebnisse und der Lehre der Kirche überzeugen konnten, wenn das Erlebnis von der Beschreibung so sehr verschieden war; denn ein Vergleich mit der Kirchenlehre kann ja doch nur mit Hilfe einer Beschreibung geschehen. Es tritt denn auch deutlich genug hervor, dafs die Übereinstimmung mit der Kirchenlehre eine ausdrücklich gewollte, keine nur gefundene ist. Bei der Deutung und Beschreibung der Erlebnisse gab man aufmerksam darauf acht, dafs nichts mitgenommen wurde, das der Lehre der Bibel und der Kirche

widerstreiten könnte. Es liegen von einigen der gröfsten mittelalterlichen Mystiker ausdrückliche Erklärungen hierüber vor. So sagt Suso von sich selbst: „Bei der Ausarbeitung seines Hauptwerkes [des Buches von der ewigen Weisheit] war er nicht in einem Zustande, wie ein aktiv Diktierender, sondern wie ein vom Göttlichen Überwältigter (divina patiens). Wenn das ihm Eingegebene schriftliche Form erhalten hatte, kam er wieder zu sich selbst (ad se revertens) und untersuchte sorgfältig (diligenter rimatus est), ob sich nichts hierin finde, das von den Aussagen der heiligen Väter abwiche.“ Der Unterschied zwischen der Überwältigung, der Selbstbesinnung und der ängstlichen Unterwerfung unter die Autorität kommt hier deutlich zum Vorschein. Und die Selbstbesinnung wirkt hier nicht, wie bei Augustinus, dahin, auf dem Wege eignen Nachdenkens Ausdrücke für das Erlebte zu finden, sondern wird vorwiegend benutzt, um die Übereinstimmung mit der Kirchenlehre zu wahren. — Bei den weiblichen Mystikern tritt der Gehorsam gegen die Autorität der Kirche noch entschiedener hervor als bei den männlichen. Der Apostel Paulus hatte den Weibern ja das Reden in der Gemeinde verboten und sie darauf angewiesen, in religiösen Sachen die Männer zu befragen. Und da ihnen die scholastische Ausbildung der männlichen Mystiker abging, mufsten sie sich leicht unsicher fühlen. Wie sicher sie auch waren, dafs ihre höchsten Erlebnisse göttlichen Ursprungs seien, so erkennen sie doch durchweg die Autorität der Kirche als entscheidend an. Die Visionen und Erlebnisse der Angela di Foligno wurden von einem Mönch aufgeschrieben, der erklärte, er habe nichts hinzugesetzt, wohl aber „viele Dinge ausgelassen, die zu erhaben seien, um von seinem kümmerlichen Verstande erfafst zu werden“; darauf wurde das Buch mehrmals von gelehrten Mönchen geprüft. Die Heilige Therese schildert, wie sie, um Irrtümer zu vermeiden, alle ausfragt, die sie belehren konnten, und so fest hängt sie an ihrem Credo — sagt sie — dafs ihr Glaube an keinem, nicht einmal dem unbedeutendsten, von der Kirche gelehrten Punkte wanken würde, wenn ihr auch alle möglichen Offenbarungen zu teil würden, ja wenn sie auch den Himmel geöffnet sähe! Und sollte ihr einen Augenblick der Gedanke kommen, das von ihr Gehörte könnte doch ebenso wahr sein als das von den Vätern Gehörte, so ist sie gewifs, dafs der Teufel sie

versucht! Die Entscheidung, ob ihr Buch mit der Kirchenlehre übereinstimme, gab sie einem gelehrten und frommen Dominikaner in die Hände[80]).

Es findet hier ein Wechselverhältnis statt. Denn ebenso wie die Erlebnisse mit Hilfe der Überlieferung ausgelegt und geprüft werden, ebenso werden sie oft durch Vertiefung in die überlieferten Vorstellungen hervorgerufen. Es ist dann die Lektüre, die das mystische Vertiefen und Erleben in Gang setzt. Sowohl Hugo als Therese nennt denn auch die Wichtigkeit der Lektüre. Man wird hierdurch daran erinnert, wie die Personen auf den van Eyckschen und Memlingschen religiösen Bildern häufig dergestalt in ihre Bücher vertieft sind, dafs sie alle und alles um sich vergessen[81]).

Und doch hatten die Mystiker auch ein rein subjektives Kriterium der Gültigkeit ihrer Erlebnisse: den Frieden und die Ruhe, die im Innern ihres Gemüts entstanden. Solange das Bedürfnis, sich der Bibel und der Kirche zu unterwerfen, stark und lebhaft war, liefsen der Friede und die Ruhe im Innern sich wohl nur dadurch erreichen, dafs man seine Vorstellungen mit der überlieferten Lehre in Übereinstimmung brachte. Es gab aber doch die Möglichkeit, dafs das unmittelbare Vertrauen auf die Erfahrungen des inneren Lebens und die intellektuelle Aktivität während der Arbeit, dieselben in Gedanken zu formen, so kräftig werden konnten, dafs die Unterwerfung unter die Überlieferung nicht mehr möglich war, und dafs die alten Lederschläuche von dem neuen Weine gesprengt wurden. Auf diese Weise kann grofsen religiösen Konflikten der Weg gebahnt werden, und diesen Weg haben alle Religionsstifter und Reformatoren betreten, meistens nach einem redlichen Versuche, in den alten Formen den Frieden zu finden. Es wird dann entdeckt, dafs für die Gottheit ein neues lebendes Gewand gewirkt werden mufs.

63. Auch bei den Reformatoren ist der psychologische Prozefs zu spüren, in welchem die unmittelbaren Erfahrungen des persönlichen Lebens mit den kirchlichen Überlieferungen zusammentreffen und durch diese ausgestaltet und begrenzt werden.

Was Luther betrifft, so sahen wir bereits (39), wie er — auf eine an den Gedankengang des Augustinus (61) erinnernde Weise — einen Ausdruck dafür sucht, was sich in ihm regt. Zur näheren Entwickelung seines Gottesbegriffes

gelangt Luther aber erst, indem er ganz einfach die alten kirchlichen Lehren aufnimmt. Er liefs die scholastische Dreieinigkeitslehre bestehen, so wie sie bestand, während er den religiösen Vorstellungen, die mit seinen persönlichen Erlebnissen in unmittelbarem Zusammenhange standen, sein persönliches Gepräge aufdrückte, z. B. der Rechtfertigung durch den Glauben und dem Abendmahl in einer der katholischen Auffassung nahverwandten Form. Dafs Luther so noch andres aufnahm, als was dem persönlichen Erlebnisse entsprach, war eine Halbheit, die durch seinen Glauben an die Kirche ihre Erklärung findet, die aber der späteren Entwickelung des Protestantismus unheilvoll wurde. Ein klares Prinzip, das sich konsequent durchführen läfst, erhält der Protestantismus nur, wenn er sich auf das freie Gewissen und auf die persönlichen Erfahrungen stützt, welche die Einzelnen hinsichtlich des Verhältnisses des Wertes zur Wirklichkeit machen.

Noch klarer als bei Luther tritt die psychologische Grundlage der religiösen Ansichten bei Zwingli hervor. Während Luther seine selbständige Gedankenreihe einstellt, nachdem er Gott als den Gegenstand der höchsten Zuversicht definiert hat, geht Zwingli einen Schritt weiter und gelangt hierdurch zu seiner absoluten Prädestinationslehre. Stärker als Luther betont Zwingli die unbedingte Glaubensgewifsheit, die der Einzelne von dem Gewinn der Seligkeit haben kann, und dieser subjektiven, aber unerschütterlichen Gewifsheit entspricht der Glaube an die göttliche Erwählung. Und soll diese Erwählung ihren Zweck erreichen, so mufs sie von einer Macht herrühren, die jeden Widerstand zum Weichen bringt, von einer absoluten, unendlich erhabenen Macht. Wenn Zwingli bei der Durchführung dieses Gedankenganges auch unter dem Einflusse seiner philosophischen Studien (Platons und der Stoiker) steht, so gibt doch die persönliche Erfahrung den Stofs, der dem Gedankengange Schwung verleiht. Nur eine Erfahrung wie die von Zwingli erworbene konnte einen derartigen Gedankengang einleiten[82]).

Im Protestantismus sind Versuche angestellt worden, die Religion noch entschiedener, als es von den Reformatoren geschah, auf die eigne Erfahrung des Gemüts zurückzuführen, alle Religion einen Kultus des Herzens sein zu lassen. Rousseau und Schleiermacher sind die

wichtigsten Vertreter dieses Bestrebens. Aber auch sie sind bei dem Versuche, ihre Erlebnisse in Gedanken und Worten zu gestalten, auf Vorstellungen angewiesen, die sie aus der geistigen Atmosphäre aufnehmen, in welcher sie leben, und sie sind geneigt, diese Vorstellungen als ebenso unmittelbar gegeben zu betrachten wie die Erlebnisse selbst. Rousseau „fühlte die Wahrheiten der natürlichen Religion" unmittelbar, und obschon Schleiermacher mit gröfserem psychologischem Sinn und mit gröfserer kritischer Besonnenheit verfuhr, findet sich die naheliegende Verwechselung des Ausdrucks des Gefühls mit dessen Ursache doch auch bei ihm.

Die persönliche Erfahrung steht meistens den überlieferten Vorstellungen und Formen, in denen sich das religiöse Bedürfnis früherer Zeiten Ausdruck schaffte, unmittelbar und naiv gegenüber, und glaubt dieselben so zu nehmen, wie sie sind. Nur eine nähere Betrachtung entdeckt die fortwährenden Verschiebungen, die hier stattfinden. Schon allein, dafs andre Elemente des Vorstellungslebens als vorher betont werden, bringt eine Nüance hervor. Es geht hier ähnlich so wie in der Kunstgeschichte, wenn ein Bildertypus von einer jüngeren Generation von Künstlern aufgenommen wird. Über das Verhältnis der älteren italienischen Maler zum überlieferten byzantinischen Madonnatypus bemerkt Julius Lange, sie hätten sich nicht revolutionär zu demselben gestellt, ihn aber allmählich in ganz andre und entgegengesetzte Richtung geführt: „Den Grundzügen der überlieferten leblosen Maske begannen sie ihre persönlichen Ansichten von der holden Schönheit, die für die Mutter Gottes bezeichnend sein sollte, einzuverleiben. So z. B. Guido von Siena. Hier ist noch die fast kreisrunde Kontur des Scheitels, das langgedehnte Oval des Antlitzes . . . Aber wie frisch, wie lebhaft und liebenswürdig ist der Blick dieser Madonna!" [88]) In der Geschichte der Religion lassen die Verschiebungen sich nicht so anschaulich nachweisen. Sie geschehen teils dadurch, dafs man diejenigen Elemente der Überlieferung, an welche das Gefühl namentlich Anknüpfung findet, in den Vordergrund treten läfst, teils dadurch, dafs gewisse Elemente unwillkürlich umgedeutet, poetisch, symbolisch oder rationalistisch aufgefafst, oder auch gänzlich weggelassen werden, ohne dafs man sich vorläufig bewufst wäre, hierdurch vom ur-

sprünglichen Sinne der Überlieferung abzuweichen. Es war für Augustinus eine grofse Erleichterung, als er in seiner Jugend hörte, die in der Bibel von Gott gebrauchten körperlichen Ausdrücke könnten bildlich, nicht rein buchstäblich verstanden werden, und später wandte er die allegorische Deutung getrost in grofsem Umfang an, wenn er in der kirchlichen Lehre etwas fand, dem er auf keine andre Weise religiösen Wert abzugewinnen vermochte. Dafs der Geist Gottes bei der Schöpfung über dem Wasser schwebte, bedeutet nach Augustinus, dafs der Mensch sich durch die Gabe des Geistes, welche die Liebe zu Gott ist, über das Körperliche erhebt; dafs „Gott [sowohl] Himmel [als] Erde schuf", hat ihm die symbolische Bedeutung, dafs es in der Kirche sowohl ein mehr geistiges Verständnis (serena intelligentia veritatis) als auch ein mehr buchstäbliches (fides simplex parvulorum) gibt. Die Mystiker setzten diesen Weg noch fort, indem sie, wie treffend gesagt wurde, jede Schranke zwischen ihnen selbst und dem Inhalt der Schrift aufhoben und Alles, was die Schrift berichtet, als ein ewig Jetziges erkennen wollen. Meister Eckhart z. B. legt in einer Predigt die Vorstellung von der Auferweckung des Sohnes der Witwe in Nain so aus: die Witwe ist die Seele, der tote Sohn aber die Vernunft. In ähnlichem Geleise bewegt sich mehr oder weniger der erbauliche religiöse Vortrag zu allen Zeiten, indem er sich von dem Streben leiten läfst, in den Berichten von dem vor Jahrtausenden Geschehenen für das geistige Leben der Gegenwart unmittelbare Nahrung zu finden. Es wird dann den alten Aussagen ein Doppelsinn beigelegt, ohne dafs man sich gewöhnlich von dem Verhältnisse der beiden Sinne eine klare Vorstellung macht. Noch bei Religionsphilosophen des 19. Jahrhunderts — bei Männern wie Schleiermacher, Hegel und Coleridge — finden wir die Überzeugung, dafs der Umsatz des Inhalts der kirchlichen Überlieferung in Formen, die mit ihrem eignen Gefühls- und Denkleben übereinstimmen, den ursprünglichen Sinn dieses Inhalts nicht ändre. Sogar Sören Kierkegaard, der ja gerade den dogmatischen Inhalt von den spekulativen Verflüchtigungen befreien wollte, mufs dennoch den objektiven Dogmeninhalt zurückdrängen; jedenfalls eignet er sich nur an, was sein leidenschaftlich gespanntes Gefühlsleben braucht,

und zwar nur in solchem (oftmals umgedeutetem) Sinne, in welchem er es verwerten kann[84]).

Wo eine derartige Akkommodation nicht mehr möglich ist, werden die alten Formen gesprengt, und soll das religiöse Leben seine Fortsetzung finden, so müssen neue Formen erzeugt werden. Wir stehen dann — wie schon bemerkt — vor einem Durchbruche, der etwas Neues entstehen läfst. Es erhebt sich nun die Frage, wie die Religionspsychologie solchen Durchbrüchen und denjenigen prophetischen Persönlichkeiten gegenüber, in welchen das Neue entsteht, gestellt ist.

Bevor ich mich aber auf diese Frage einlasse, ist noch eine allgemeine Betrachtung über das Verhalten des Gefühls zur Vorstellung auf dem religiösen Gebiete anzustellen.

64. Religiöse Urteile unterscheiden sich — ähnlich wie ästhetische und ethische Urteile — von anderen Urteilen dadurch, dafs das Gefühlselement, das bei keiner Urteilsbildung gänzlich fehlt, bei ihrer Entstehung ganz besonders hervortritt. Religiöse Urteile sind Beurteilungen von Werten. Nach der Hypothese, die für mich die Basis ist, drücken sie die Erfahrungen des Menschen von dem Verhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit aus (31), welches Verhältnis selbst seinen unmittelbaren Wert erhalten kann. In ihrer einfachsten Form treten religiöse Urteile als Ausrufungen auf, durch die ein innerer Zustand des Erstaunens, der Liebe, der Hoffnung oder der Furcht sich entladet. In mehr artikulierter Form treten die religiösen Urteile auf, wenn das Bewufstsein Klarheit darüber sucht, was es denn eigentlich erfährt, — was es bewundert, liebt, hofft oder fürchtet. (Vgl. 61.) Was bedeutet doch, so lautet z. B. die Frage, dieses wunderbare Ereignis? Wer ist dieser Mensch, der so tief in unser Leben eingreift? (Vgl. 57—60.) Nun geschieht die mehr bewufste Urteilsbildung. Jedes Urteil ist eine Verbindung von Begriffen, die dadurch hergestellt wird, dafs die Aufmerksamkeit von einer in mehr unbestimmter Form gegebenen Vorstellung ausgeht und deren nähere Bestimmung sucht. Die Ausgangsvorstellung wird das Subjekt des Urteils und findet ihre nähere Bestimmung durch die Schlufsvorstellung, die das Prädikat des Urteils wird. Der psychologische Prozefs bei der Bildung des Urteils geschieht durch den Übergang aus der ersteren dieser Vorstellungen zur letzteren.

Bei Beurteilungen des Wertes steht die Ausgangsvorstellung in gröfserem Dunkel als bei anderen Urteilen, weil das Gefühlselement hier so stark überwiegt. Ja, wenn das zu Grunde liegende Gefühl neu und ursprünglich ist, oder wenn es sich aus anderen Gründen mit besonderer Stärke regt, kann es an jeglichem Erkenntniselemente gebrechen. Jede heftige Gemütsbewegung ist ja dadurch charakterisiert, dafs Vorstellungen immer mehr aus dem Bewufstsein verschwinden. Im Vorhergehenden wurden Fälle hervorgezogen, in denen alle Artikulation und Analyse, mithin alle Urteilsbildung unmöglich war; Beispiele hiervon waren das urchristliche „Zungenreden" und die mystische Ekstase. Da die Bildung eines Urteils nur dann möglich ist, wenn es eine Ausgangsvorstellung gibt, diese sei auch noch so dunkel, so ist anzunehmen, dafs solche religiösen Urteile, die ausdrücken, was während heftiger Gemütsbewegung erlebt wurde, sich erst in späteren Augenblicken bilden, wenn die Bewegung besänftigt ist, so dafs der Mensch „wieder zu sich selbst kommt" und in der Erinnerung das Erlebte zu charakterisieren vermag, indem er es mit anderen Erlebnissen zusammenhält und über dessen Bedeutung für das Persönlichkeitsleben nachdenkt.

Wenn grofse religiöse Persönlichkeiten das Objekt ihrer höchsten Zuversicht und Liebe Gott genannt haben, so läfst dies sich begreifen, wenn man unter Gott das Prinzip der Erhaltung des Wertes in der Wirklichkeit versteht. Was alle Werte trägt und in sich zusammenfafst und als Ursprung und Vollendung aller Werte erscheint, mufs Gegenstand des tiefsten Gefühls sein. Und dies besagen die mit Unwillkürlichkeit und Urtümlichkeit hervorbrechenden religiösen Urteile: „Was ich hier erfahre, ist nur eine einzelne Äufserung, ein einzelnes Zeugnis der Macht, die allen Wert in der Welt der Wirklichkeit trägt. Es ist also eben diese Macht, die ich hier erfahre!" Der Gottesbegriff ist das Grundprädikat aller religiösen Urteile, das Prädikat, das der religiöse Gedanke sucht, indem er von den Erfahrungen ausgeht, die rücksichtlich des Verhältnisses zwischen Wert und Wirklichkeit gemacht sind. Der Abschlufs des religiösen Denkens würde eine vollständige Bestimmung dieses Grundprädikats sein, so dafs das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit durchaus klar und durchsichtig würde. Dies würde besonders dann geschehen, wenn

das Prinzip der Erhaltung des Wertes und das Prinzip des gesetzlichen Zusammenhanges des Daseins zu einem einzigen Prinzipe vereint werden könnten. In einer das wissenschaftliche Denken befriedigenden Form ist ein derartiger Abschluſs gewiſs unmöglich. Das religiöse Problem bleibt aber bestehen, solange ein Streben, den religiösen Prädikatsbegriff festzuhalten, also solange ein religiöses Fragen psychologisch möglich ist.

Die Geschichte der Religion und der Philosophie zeigt, daſs eine nähere Entwickelung des religiösen Prädikatsbegriffes (oder, um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, der religiösen Kategorie) meistens mit Hilfe der Bilder und Formen der Uberlieferung geschieht. Nur wo der Einzelne die Fähigkeit und den Mut besitzt, auf selbständige Weise Bilder zu gestalten und zu spekulieren, schlägt die Entwickelung ganz neue Bahnen ein, und dies wird vorzüglich da geschehen, wo in der religiösen Entwickelung überhaupt ein Durchbruch stattfindet.

Es ist aber von groſser psychologischer Wichtigkeit, daran festzuhalten, daſs der Prädikatsbegriff oder die Kategorie nicht das Erste, das ursprünglich Gegebene ist, sondern gerade ist, was erstrebt wird. Es wird eine derartige Bestimmung der religiösen Kategorie („Gottes“) gesucht, daſs sich verstehen läſst, was damit gemeint ist, daſs das einzelne Erlebnis auf dieselbe zurückgeführt wird, als ein einzelnes Beispiel ihrer Gültigkeit oder — mit poetischer Personifikation — als eine Handlung Gottes erblickt wird. Die primären religiösen Urteile haben „Gott“ zum Prädikat, nicht zum Subjekt. Der Gottesbegriff, die religiöse Kategorie, ist derselben Regel unterworfen wie alle anderen Begriffe und Kategorien: unsere Begriffe leisten uns Dienste als Prädikate, bevor sie sich als Subjekte anwenden lassen. Die einfachsten Urteile sind Prädikatsurteile. Sowohl während der Urteilsbildung als auch bei der genauen Formulierung des fertigen Urteils findet aber zwischen Subjekt und Prädikat eine derartige Wechselbeziehung statt, daſs nicht nur das Subjekt durch das erhaltene Prädikat bestimmt wird, sondern auch das Prädikat durch Zurückführung auf dieses Subjekt seine Bestimmung erhält. Nehmen wir ein Beispiel, das ich anderswo[85]) benutzt habe: wenn ich erfahre, daſs der Amphioxus ein Wirbeltier ist, so erfahre ich nicht nur etwas von dem

Amphioxus, sondern auch etwas von dem Begriffe des Wirbeltiers, z. B. dafs zu den Bestandteilen seines Inhalts nicht auch der Besitz eines Gehirns gehört. Ebenso erhält auch die religiöse Kategorie (der Gottesbegriff) ihre nähere Bestimmung durch ihre Anwendungen, was ja heifsen will, durch die verschiedenen Veranlassungen, die zur Aufstellung dieses Begriffes bewegen. Wird dieser aber jemals fertig werden, so dafs man im stande sein wird, mit ihm wie mit einem klaren und deutlichen Begriffe zu operieren? Das ist die grofse Frage.

Die orthodoxe und die spekulative Dogmatik glaubten an den religiösen Prädikaten einen Schlüssel nicht nur zum Verständnisse des Wesens der Religion, sondern auch zum Verständnisse des gesamten Daseins zu haben, und versuchten, mittels dieser unabgeschlossenen und unabschliefsbaren Vorstellungen eine „höhere" Wissenschaft zu konstruieren. Aber auch von andrer Seite hat man die Natur der religiösen Prädikate verkannt. Eine religionsgeschichtliche Schule, die eine Zeitlang in der Religionswissenschaft die Herrschaft führte, glaubte an der rein etymologischen Untersuchung der religiösen Bezeichnungen, besonders der Götternamen, die genügende Methode zu besitzen, um das Wesen der Religion kennen zu lernen. Die Etymologie sollte also die rechte Religionsphilosophie sein. Auf diesem Wege kann man nun auch interessante Aufschlüsse erhalten. So ist es von Interesse, dafs eben das Wort „Gott" anzudeuten scheint, wie das religiöse Urprädikat sich unter dem Einflusse der Kulthandlung gebildet hat und denjenigen bezeichnet, dem diese Handlung gilt. (Vgl. 50.) Dieses Beispiel zeigt aber auch gerade die Unzulänglichkeit der Methode; denn das religiöse Urprädikat wird thatsächlich weit über die einzelne, von der Kulthandlung gegebene Veranlassung hinaus benutzt. Jedenfalls ist der Begriff des Kultus beträchtlich zu erweitern, um verständlich zu machen, was im genannten Ausdruck liegt. Die religiöse Entwickelung ist weit mehr zusammengesetzt, mannigfaltig und tiefgehend als die rein sprachliche, und das Verhältnis der inneren Zustände zu deren Ausdrücken ist auf dem religiösen Gebiete noch mehr zusammengesetzt als sonst das Verhältnis der psychischen Erscheinungen zu deren sprachlichen Ausdrücken. Es hat sich denn auch erwiesen, dafs sich zwischen Gottesvorstellungen, die bei verschiedenen Völkern durch

Wörter ganz verschiedenen Stammes ausgedrückt werden, innere und äußere Verwandtschaft nachweisen läßt, während umgekehrt Götternamen, die man rein sprachlich zusammenzustellen geneigt war, ganz verschiedenartige Götter bezeichnen[86]). Die sprachliche Bezeichnung ist nur eine Stütze, die an einem gewissen Punkte der religiösen Entwickelung erworben wird, die sich darauf aber an Vorstellungen knüpfen läßt, welche der Entwickelungsstufe, die das religiöse Vorstellungsleben bei der Bildung des Ausdruckes einnahm, sehr fern liegen. Solange eine Religion besteht, werden stets wieder neue Prozesse ausgelöst, die in dem religiösen Prädikatsbegriffe vorläufigen Abschluß suchen, und dieser Begriff läßt sich deshalb stets auf neue Art bestimmen.

Gibt es hier nicht ein Etwas, das der menschliche Geist zu allen Zeiten mehr oder minder innig und energisch hat suchen wollen, das er aber nie gefunden hat oder je zum Ausdruck oder in Form wird bringen können? Verbirgt sich hier nicht ein Rätsel, ein Geheimnis, dem der menschliche Geist stets nachsinnt, und das sich immer wieder — je nach den Änderungen der Erfahrung und den Verschiedenheiten der Persönlichkeiten — auf neue Weise einstellt?

d) Der wissenschaftliche Abschluß der Religionspsychologie.

65. Im Vorhergehenden gelangten wir an einen Punkt, an dem die psychologische Methode auf eine entscheidende Probe gestellt wird. Solange die Entstehung des religiösen Gefühls und die Vorstellungen, in denen es Ausdruck findet, klar und deutlich durch die geschichtlichen Verhältnisse bestimmt sind, wirkt die psychologische Methode so gut, wie eine wissenschaftliche Methode überhaupt auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft zu wirken vermag. Wo aber etwas qualitativ Neues entsteht, — wo eine prinzipielle Vertiefung oder Erweiterung des Gefühls stattfindet, oder wo dieses mit einer ganz neuen Nüance auftritt, — und wo neue Ideen zu Ausdrücken des Gefühls ausgestaltet werden, — ist es da möglich, eine erschöpfende psychologische Erklärung zu geben? — Diese Frage erhebt sich namentlich, wenn wir den im Vorhergehenden erwähnten Durchbrüchen

gegenüberstehen, wo die unausgesetzte Wechselwirkung der persönlichen Erfahrung mit der Überlieferung keine genügende Erklärung zu geben scheint. Die prophetischen Persönlichkeiten, die neue Erfahrungen machen und neue Symbole erzeugen, scheinen sich nicht durch Anwendung der psychologischen Methode erklären zu lassen, die einigermafsen fungiert, solange jenes Wechselverhältnis aufrechterhalten wird. Derartige Persönlichkeiten scheinen sich in der Richtung der Tangente zu entfernen statt sich in einer geschlossenen Kurve um einen gegebenen Mittelpunkt zu bewegen; sie führen uns in ganz neue Gegenden der geistigen Welt.

Dieser Punkt hat um so gröfseres Interesse, da diejenige Richtung der neuesten Theologie, die sich der wissenschaftlichen Betrachtungsweise am meisten nähert, grofsen Nachdruck darauf legt, dafs alle Offenbarung im Innern der prophetischen Persönlichkeiten stattfinde und in der Lebhaftigkeit und Ursprünglichkeit bestehe, womit deren religiöse Erfahrung auftrete, und die sie Gedanken und Symbole finden liefsen, welche im stande seien, über grofse Kreise Klarheit und Frieden zu verbreiten. Während die ältere Theologie den Glauben und das Objekt des Glaubens auf ziemlich äufserliche Weise als Gegensätze aufstellte, findet man jetzt die Tendenz, das gröfste Wunder, die eigentliche Offenbarung, eben in der Entstehung des Glaubens in der Menschenseele zu erblicken oder allenfalls hervorzuheben, dafs auch diese Entstehung mit zur Offenbarung gehöre. Die Theologie ist hier in so enge Verbindung mit der Psychologie gebracht, wie sonst seit Schleiermacher noch nie. Um so eindringlicher stellt sich dann aber die Frage nach der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Abschlusses der Religionspsychologie ein.

Bevor ich selbst es versuche, die Stellung der Psychologie zum angegebenen Problem zu bestimmen, werde ich den Standpunkt früherer Religionspsychologen mit Bezug auf diesen Punkt erörtern.

66. In seiner *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* sucht Auguste Sabatier, wie der Titel des Werkes verkündet, sich auf einen rein wissenschaftlichen Standpunkt zu stellen. Er will die allgemeinen psychologischen und historischen Methoden anwenden, und sein Standpunkt, wie auch seine Resultate

sind deshalb in mehreren Beziehungen mit den Grundgedanken der im Vorhergehenden gegebenen Darstellung verwandt. Ihm ist das Dogma nie das Ursprüngliche und Fundamentale der Religion. Es entsteht verhältnismäfsig spät in der Religion. Die Propheten gehen stets den Rabbinern voraus. Die Dogmen sind wie alle kirchlichen Gebräuche und Formen im Vergleich mit dem religiösen Gefühl abgeleitet, und es ist die Aufgabe der Religionspsychologie, zu zeigen, wie diese Ableitung vor sich geht. So ist denn vor allen Dingen der Gottesbegriff ein Symbol, in welchem religiöses Gefühl zum Ausdruck kam.

Bei der Durchführung der psychologisch-historischen Methode hält Sabatier fest, dafs es keine Erklärung ist, an Gottes Eingreifen zu appellieren, wenn eine einzelne bestimmte Erscheinung verstanden werden soll. „Da Gott," sagt er, „die letzte Ursache aller Dinge ist, so ist er von gar keinem Dinge die wissenschaftliche Erklärung." Dies ist derselbe Gedanke, der schon bei der Begründung der modernen Wissenschaft für deren Verhältnis zum Gottesbegriffe bestimmend war (siehe 5). Derselbe ist in der Psychologie ebenso berechtigt und notwendig wie in der Physik.

Sabatier wendet aber dennoch, wenn er in der Enge ist, in der Religionspsychologie die theologische Erklärung an. Seiner Lehre zufolge erzeugt Gott das religiöse Gefühl, das darauf wieder das Vorstellungsleben in Bewegung setzt und hierdurch Symbole und Dogmen hervorbringt. „Gott," sagt er, „tritt in Wechselbeziehung und Berührung (en commerce et en contact) mit einer menschlichen Seele und läfst sie eine gewisse religiöse Erfahrung machen, aus welcher dann durch Reflexion das Dogma hervorgeht. Was die Offenbarung bildet und die Norm unseres Lebens sein soll, das ist die schöpferische und fruchtbare religiöse Erfahrung, die zuerst in den Seelen der Propheten, des Heilands und der Apostel gemacht wurde." Hier kann ich zu keinem anderen Ergebnisse kommen, als dafs der französische Religionsphilosoph mit seinem eignen wissenschaftlichen Prinzipe in Streit gerät: er erklärt hier ja eine spezielle psychische Erscheinung durch die Verweisung an Gott, obgleich eine solche Verweisung seiner eignen bestimmten Äufserung zufolge keine spezielle Erscheinung erklärt. Und wenn der Gottesbegriff selbst eine auf Basis

der Erfahrungen des Gefühlslebens gebildete symbolische Vorstellung ist, so kann die mittels desselben erreichte „Erklärung" des religiösen Gefühls nur eine symbolische Erklärung sein, und die Lücke in der Religionspsychologie (wenn sich eine Lücke findet) wird in der That nicht ausgefüllt. Jedes Dogma setzt ein religiöses Gefühl voraus, und zur Erklärung des letzteren kann deshalb kein Dogma gebraucht werden[87]).

Nimmt man an, dafs es in der Reihe der psychologischen (und der entsprechenden physiologischen) Erscheinungen eine Lücke gibt, die sich nur durch Anwendung theologischer Begriffe ausfüllen läfst, so hat man die Verpflichtung, bestimmt anzugeben, wo diese Lücke liegt. Wo ist der Punkt, an welchem das übernatürliche Eingreifen stattfinden soll? Es erweist sich ja von aller psychischen Entwickelung, je besser wir sie kennen lernen, dafs sie einen solchen Zusammenhang besitzt und auf einem solchen Zusammenspiele von Elementen beruht, dafs es ebenso schwer ist, eine Lücke zu finden, wo eine neue Einwirkung eingreifen könnte, als alle Übergänge zu verfolgen und die einzelnen Fäden auseinanderzulegen. Die Annahme einer Unterbrechung der Kontinuität führt keine geringeren Schwierigkeiten herbei als die Annahme einer vollständigen Kontinuität. In der Regel stellen diejenigen, welche eine Unterbrechung der Kontinuität behaupten, die Aufgabe nicht scharf genug. Nur selten stellt man eine so energische Jagd nach dem Punkte an, wo die Unterbrechung liegen könnte, wie Sören Kirkegaard es in Begrebet Angst (dem Begriffe der Angst) that, indem er denjenigen Punkt des Willenslebens zu finden suchte, an welchem sich „die Freiheit" anbringen liefse, oder wie ältere katholische Theologen es thaten, wenn sie — völlig konsequent, aber ein wenig geschmacklos — eingehend erörterten, ob der übernatürliche Akt, der die Sündlosigkeit der Jungfrau Maria bewirkte, während ihrer Empfängnis oder erst zu irgend einem Punkte ihres Embryonallebens und dann, zu welchem Zeitpunkte, eingeschoben sei. Eine ähnliche Untersuchung liegt auch einem Standpunkte wie dem von Sabatier und anderen modernen theologischen Religionsphilosophen eingenommenen ob. Bisher ist sie nicht angestellt worden, und zweifelsohne würde sie hoffnungslos sein; für den genannten Standpunkt ist sie aber eine Notwendigkeit.

Die theologische Religionsphilosophie verwickelt sich in einen ähnlichen erkenntnistheoretischen Zirkel wie der Materialismus. Der Begriff der Materie wird vom Denken auf Grundlage der Sinnesempfindungen gebildet, darauf benutzt der Materialismus auf dogmatische Weise diesen Begriff, um die Entstehung sowohl der Sinnesempfindungen als des Denkens zu erklären. Wie die Sinnesempfindung und die logischen Prinzipien die Voraussetzungen bilden, die unsere theoretische Auffassung des Daseins tragen und sich deshalb nicht wieder durch letztere begründen lassen, ebenso ist das religiöse Gefühl in religionspsychologischer Beziehung eine Voraussetzung, die sich nicht wieder durch die Vorstellungen „erklären" läfst, zu deren Bildung sie selbst führt. — Vielleicht rührt es von dieser Analogie der Theologie mit dem Materialismus her, dafs diese beiden sich so oft gegenseitig besser verstehen, als sie die kritische Philosophie verstehen.

67. Schon ein halbes Jahrhundert bevor Sabatiers Werk erschien, hatte Ludwig Feuerbach behauptet, dafs die psychologische Methode auf dem religiösen Gebiete völlig genüge, — dafs Religion weiter nichts sei, als ein psychologisches Produkt, — dafs alle Theologie Psychologie sei. Die psychologische Religionsphilosophie hat Feuerbach aufserordentlich viel zu verdanken, und seine vorzüglichen Analysen und Charakteristiken stehen noch jetzt in vielen Beziehungen unübertroffen da. Was die Methode und die kritische Begrenzung der Resultate betrifft, so machen sich aber mehrere Bedenken geltend[88]).

Feuerbach liebt kurze und schlagende Formeln, was damit in Verbindung steht, dafs bei ihm der Psycholog oft dem Agitator weichen mufs. Wenn er in der Psychologie der Religion einen wesentlichen Faktor gefunden hat, so ist er geneigt, diese zum Einzigen und Allen zu machen. So z. B. wenn er den Wunsch als theogonisches Prinzip auftreten läfst, indem derselbe „aus sich selbst und nur aus sich selbst" die Gottesvorstellung erzeuge. Feuerbach nimmt hier keine Rücksicht auf die verwickelten Umstände, unter denen die Bildung religiöser Vorstellungen geschieht. Wie grofser Einflufs auch dem Gefühl zuzuschreiben ist, so ist es auf dem religiösen Gebiete in seiner Beziehung zur Erkenntnis doch nicht blofs aktiv, sondern auch von dieser abhängig. Eine wichtige Seite der religiösen Entwickelung

besteht gerade in dem stillen Einflusse der Erkenntnis aufs Gefühl. Es findet hier — wie ich im Vorhergehenden auch zu zeigen gesucht habe — ein unausgesetztes Wechselverhältnis statt, wenn die Gefühlselemente allerdings auch das Übergewicht haben.

Ohne ein derartiges Wechselverhältnis würde die Religion für den Menschen keine praktische Bedeutung haben können. Nun dagegen können Mythe und Legende Formen werden, unter denen die Auffassung der Natur und das Andenken an grofse Personen ihren Einfluſs auf das Leben der Gattung üben, und in der symbolischen Sprache der Dogmen kann der Inhalt der gewichtigsten und wichtigsten Lebenserfahrungen in verdichteter und konzentrierter Form späteren Generationen zu gute kommen.

Selbst mit diesen Änderungen wird der Satz, daſs alle Theologie Psychologie ist, kein Gegenstand eines strengen Beweises werden können, ebensowenig wie auf dem Gebiete der äuſseren Natur der Satz, daſs alle materiellen Erscheinungen von materiellen Ursachen herrühren. Die psychologisch-geschichtliche Methode erweist sich aber doch als die einzige, die wir anwenden können, als die einzige, die — wo sie sich im einzelnen anwenden läſst — uns eine wirkliche Erklärung zu geben vermag. Wo sie sich nicht anwenden läſst, können wir keine Erklärung erhalten. Was wir nicht mittels dieser Methode zu erklären vermögen, bleibt als bloſse Thatsache dahingestellt, die sich beschreiben, aber nicht erkären läſst — wobei natürlich wohl zu beachten ist, daſs man nicht die „Beschreibung“ als Erklärung einschmuggeln darf. Die Behauptung, daſs alle religiösen Erscheinungen psychologischen Gesetzen unterworfen seien, wäre ebensowohl Dogmatismus als die Behauptung, es gebe Erscheinungen, die sich durchaus nicht psychologisch erklären lieſsen. Die Psychologie vermag uns arbeitende Hypothesen zu geben, und diese Hypothesen verlassen wir nicht, bis uns bessere Arbeitsmethoden nachgewiesen werden, — wir verwechseln sie aber auch nicht mit bewiesenen Wahrheiten. In diesem Geiste habe ich bei der obigen Untersuchung der Entwickelung der religiösen Vorstellungen zu arbeiten gesucht. Nach dieser Auffassung werden wir an vielen Punkten zu dem Eingeständnisse gezwungen, daſs wir „bloſsen Thatsachen“ gegenüberstehen. Wir fügen aber hinzu: jede „bloſse Thatsache“ ist (wenn richtig aufgefaſst

und beschrieben) ein Problem, solange sie nicht mit unseren anderen Erfahrungen in engen und gesetzmäfsigen Zusammenhang gebracht ist.

68. Was nun das Problem von Neubildungen auf dem religiösen Gebiete betrifft, wie sie besonders bei den prophetischen Persönlichkeiten auftreten, so ist dasselbe kein durchaus einzig dastehendes Problem, sondern nur die spezielle Form eines Problems, das in verschiedenen Graden und Nüancen auf allen Gebieten der Erfahrung hervortritt. Je mehr individuell und je mehr qualitativ neu eine Erscheinung ist, um so schwieriger wird es, sie mit anderen Erscheinungen in diejenige Kontinuität zu bringen, welche die Bedingung wissenschaftlichen Verständnisses ist. Der Gegensatz zwischen Kontinuität und Qualität oder Individualität ist es, der der Erkenntnis auf allen Gebieten ihre Aufgaben stellt. Das religiöse Problem ist deshalb kein durchaus spezielles Problem, im Gegenteil bietet es eine bestimmte Analogie mit den anderen Problemen des Denkens dar.

Der Persönlichkeitsbegriff stellt der Forschung die doppelte Aufgabe: die Kontinuität in der besonderen kleinen Welt zu finden, welche jede einzelne Persönlichkeit bildet (denn ohne innere Kontinuität keine Persönlichkeit), und die Kontinuität der einzelnen Persönlichkeit — in ihrer besonderen Ausprägung — mit dem übrigen Dasein zu finden. Dies ist eine ähnliche Aufgabe wie die der Naturwissenschaft in betreff der qualitativen Eigentümlichkeiten der Kräfte und der Stoffe; der Persönlichkeitsbegriff bereitet aber der Geisteswissenschaft unleugbar weit gröfsere Schwierigkeiten als der Qualitätsbegriff der Naturwissenschaft. Persönlichkeit ist eben die entschiedenste uns bekannte Qualität. Die Geisteswissenschaft hat daher ihren Problemen gegenüber einen schwierigeren Stand als die Naturwissenschaft[89]).

Namentlich verschärft sich das Problem, wenn es Persönlichkeiten gilt, in denen in speziellem Sinne etwas Neues entsteht, — den genialen Menschen im weitesten Sinne des Wortes, — in denen ein eigentümlicher Genius waltet, d. h. in denen das unwillkürliche und halb unbewufste Geistesleben Wirkungen erzeugt, die übertreffen, was klares Bewufstsein und nüchternes Werk hätten ausrichten können. Die prophetischen Persönlichkeiten gehören zu dieser Gattung wegen der Lebhaftigkeit und Ursprünglichkeit, womit ihre religiöse Erfahrung auftritt. Hier stellt sich das Problem

des Lebens in spezieller Form ein. Einerlei, ob von der Persönlichkeit eines Buddha, eines Sokrates oder eines Jesus die Rede ist, so stehen wir hier demselben grofsen Problem gegenüber.

Weil das Problem sich verschärft, ist es aber doch nicht gesagt, dafs es nach ganz anderen Methoden als den sonst von uns angewandten zu behandeln sei. Jedenfalls müfste dann gefordert werden, dafs eine neue Methode — ja, eine ganz neue Erkenntnistheorie angegeben würde (vgl. 5—7; 53 Schlufs). Sich nur in Erstaunen verlieren, hilft nichts; und überdies kann das Erstaunen und die Bewunderung wohl wenigstens ebenso grofs in dem sein, der in aller Stille darauf hinarbeitet, in der Welt der Persönlichkeit möglichst viel psychologischen und geschichtlichen Zusammenhang zu finden, wie in dem theologisierenden Romantiker, der da glaubt, an diesem Punkte ein ganz andres Erkenntnisprinzip annehmen zu müssen, als er sonst anwendet. Dafs wir auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft öfter als auf dem der Naturwissenschaft die Begrenzung unsrer Erkenntnis erfahren, das lernen wir nicht von der Religionsforschung allein. Nicht nur unsrer Unvollkommenheit, sondern auch zuvörderst der Fülle des Daseins, der Offenbarung des inneren Reichtums des Daseins verdanken wir diese Begrenzung. Wir finden hier nicht nur Schranken für unsere Forschung, sondern auch Stoff und Aufgabe für diese. Wo etwas Neues hervorbricht, legt dies ein Zeugnis ab, dafs es mehr der verborgenen Kräfte gibt, als die Erfahrung vorher zu lehren schien, und selbst wenn es uns nicht gelingt, dieses Neue einer solchen kontinuierlichen Reihe einzuverleiben, deren Bildung das Ideal unseres Denkens ist, behält dieses Zeugnis dennoch seinen Wert — und zwar am besten, wenn man demselben keine dogmatische Etikette gibt. Man wird sehen, dafs die Religionspsychologie hier in gewissem Sinne den Begriff der „Offenbarung“ ernster nimmt als die orthodoxe Theologie, die ihre dogmatischen Begriffe stets mit dem unmittelbar und wirklich Gegebenen vermengt. (Vgl. 28—29.) Solange das Dasein selbst im Werden begriffen ist (und dafs dem so ist, müssen wir daraus schliefsen, dafs wir weder in der Welt des Geistes noch in der der Natur etwas durchaus Unveränderliches und Ruhendes finden), — so lange kann etwas Neues entstehen, das — vorläufig wenigstens — als

eine Art Paradoxon dasteht. Prinzipiell wird hierdurch in der Stellung unserer Erkenntnis zum Dasein nichts geändert, ebensowenig wie in der Methode unserer Erkenntnis oder in dem Verhalten unseres persönlichen Lebens. Wer hat denn gesagt, wir sollten alles erklären können, oder es sei unmöglich zu leben, wenn wir nicht alles erklären können?

Aufserdem ist nicht zu vergessen, dafs das Wertvolle der Durchbrüche und der prophetischen Persönlichkeiten nicht nur eben in der Neuheit besteht, sondern auch in dem gesamten Einflufs auf das Geistesleben, den die Neubildungen durch ihren mitgebrachten Inhalt üben. Und es ist nicht leicht zu ersehen, weshalb der Wert wegfallen sollte, wenn es gelänge, die Neubildung aus der vorausgehenden psychologischen und geschichtlichen Entwickelung zu erklären. Das Ideal mufs hier doch sein, dafs das Wertvolle in möglichst enge Verbindung mit dem gebracht wird, „was die Welt im Innern bewegt". Und das religiöse Gefühl wird gewifs, infolge seiner eignen Natur, dieses Ideal immer mehr anerkennen. Ein solches Ideal ist die stillschweigende Voraussetzung alles Trachtens nach psychologischem und geschichtlichem Verständnisse der Erscheinungen des religiösen Lebens.

C. Dogmen und Symbole.

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort,
Doch der Freie wandelt im Sturme fort.
Schiller.

69. Bei der Erörterung der Entwickelung religiöser Vorstellungen fällt das Gewicht durchaus entscheidend auf den erwählenden, verstärkenden oder hemmenden Einflufs des Gefühls. Das religiöse Bewufstsein erhält seinen Inhalt mittels fortwährender Qualitätswahl. Bei diesem Prozesse sind aber doch auch die unter den Vorstellungen gegenseitig stattfindenden Beziehungen mitbethätigt, und überdies wird die dem gewonnenen Vorstellungsinhalte beigelegte Realität etwas verschiedener Art sein können. In diesen Beziehungen ist die Mythe von der Legende verschieden,

vom Dogma, das wieder vom Symbole verschieden
Unterschied zwischen Dogma und Symbol ist heut-
das religiöse Problem der entscheidendste;
hologisch wird es aber auch von Bedeutung
hältnis der beiden zur Mythe und Legende zu

ie und Religion fallen nicht miteinander zu-
n sich auf religiösem Boden eine Mythologie
gion — wenn wir ihre psychologische Natur
, wie es im Vorhergehenden geschah — braucht
nicht zur Mythenbildung zu führen. Anderseits gibt es Mythen, die keine religiöse Bedeutung haben, oder solche erst später erhalten. Die Mythe bildet sich unwillkürlich, als eine Form, unter welcher der Mensch sich Verhältnisse und Ereignisse in der Welt, vorzüglich in der äußeren Welt, veranschaulicht. Die Mythe hat einen animistischen Charakter, indem ein Ereignis zu einer unter persönlichen Wesen vorgehenden Geschichte gemacht wird. Die Mythologie kann der Religion dienstbar werden; indem das religiöse Gefühl erweckt wird, betont es einzelne Bestandteile der Mythe und gestaltet diese hierdurch mehr oder weniger um. Die Mythologie kann ebenfalls, von jedem religiösen Motiv unabhängig, der Kunst dienstbar werden, indem die Phantasie ihre anfänglich rohen oder naiven Gestalten und Züge zu Wesen und Handlungen mit entschiedener Individualität ausgestaltet, und bestimmter motivierten Zusammenhang der Erzählungen herstellt.

Die Legende steht der Religion näher, als dies gewöhnlich mit der Mythe der Fall ist. Die Legende ist die religiöse Sage. Ihr Kern besteht in der Vorstellung von einer überlegenen Persönlichkeit, die ins Menschenleben tief eingegriffen hat, — die Begeisterung erregte, ein Vorbild abgab und neue Wege bahnte. Es entsteht dann unter dem Einflusse der Erinnerung eine starke Gefühlsexpansion (27), und infolge derselben ein Bedürfnis nach Veranschaulichung und Auseinandersetzung, das einen bildergestaltenden Prozeſs in Bewegung zu setzen vermag. An den einzelnen Punkten dieses bildergestaltenden Prozesses wirken geschichtliche Überlieferung und Mythenbildung zusammen, oft in sehr verwickelter Weise.

In der Mythe herrscht vorzüglich das Bedürfnis, durch Verbindung möglichst vieler einzelnen Züge Bilder aus-

zuformen. Die Mythenbildung hat das Gepräge üppigen Wachstums, verbreitet sich den Gesetzen der Berührungsassociation gemäfs. In der Legende herrscht mehr das zentrale Interesse für den Stoff, die zentripetale Kraft, die mehr auf verinnernder Erinnerung als auf naivem Personifizieren und Ausmalen beruht. Sie verdankt dem Analogisieren mehr als dem Kombinieren. — In der Mythe werden Dinge und Verhältnisse personifiziert; in der Legende ist der Ausgangspunkt die Vorstellung von einer Persönlichkeit, die durch Züge und Verhältnisse aus anderen Gebieten beleuchtet wird, indem diese Beleuchtung wesentlich dazu dient, ihren Wert auszudrücken[90]). — Während in der Mystik das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit dem Höchsten vorherrscht, ist in der Mythe und der Legende die Phantasie vorherrschend. Und die Legende steht zu jenem Einheitsgefühle wieder in engerer Beziehung als die Mythe, die häufig Wege und Richtungen einschlägt, welche vielmehr den äufseren Kreis als den Mittelpunkt des Lebens betreffen. Wie die Legende aber in Mythe übergehen kann (ohne dafs sich indes behaupten liefse, dafs alle Mythen auf diese Weise entstanden seien), so kann die Mythe auch von der Legende in Dienst genommen werden, namentlich so, dafs sie zur Ausführung einzelner Züge des Charakters und des Schicksals der legendarischen Persönlichkeit dient.

In der Mythe und der Legende herrscht die unmittelbare Anschauung, und die Vorstellungsassociation wirkt unwillkürlich, nur mit der Beschränkung, die das Interesse für den Stoff — in der Legende also für die einzelne, den legendarischen Prozefs anregende Person — herbeiführt. Das Dogma verhält sich zur Mythe und Legende wie das eigentliche Denken zur Anschauung und Vorstellungsassociation[91]). Das Dogma setzt Analyse, — Vergleichen, besonders Unterscheiden voraus. Die Bilder werden zusammengehalten und ihre einzelnen Züge hervorgehoben und erwogen. Das eine Bild mufs mit dem anderen in Übereinstimmung gebracht werden, entweder so, dafs sie sich decken, oder doch so, dafs sie sich ohne Widerstreit vereinen lassen. Bei der Bildung eigentlicher persönlicher Götter aus Augenblicks- und Spezialgöttern, — bei dem Übergang aus Polytheismus in Monotheismus, — und bei der Entwickelung der Vorstellungen von den verschiedenen Eigenschaften und den verschiedenen Offenbarungen der

Gottheit kommt dieser Denkprozefs zur Anwendung. Während dieses Denkprozesses werden — mit mehr oder weniger Bewufstsein — philosophische Ideen und Reflexionen verwertet. Hier sind die Punkte zu suchen, an welchen religiöse und philosophische Elemente miteinander verwoben werden, oft so innig, dafs eine spätere kritische Untersuchung nur mit grofser Mühe die einzelnen Elemente wieder zu sondern vermag. Während der Zwischenzeit hat das religiöse Bewufstsein sich dann häufig dermafsen in die Ergebnisse des dogmatischen Denkprozesses hineingelebt, dafs es unmittelbare Erfahrungsresultate vor sich zu haben glaubt; es verwechselt die Gefühle, die das ausgestaltete Dogma (besonders in seiner Verbundenheit mit Kulthandlungen) hervorzurufen vermag, mit denjenigen Gefühlen, welche ihrer Zeit den dogmatischen Prozefs in Gang setzten, und es glaubt dann in seinen dogmatisch bestimmten Erfahrungen wieder zu erleben, was bei dem ersten Ursprung der Religion geschah.

Das Dogma bildet eine Analogie zur künstlerischen Anwendung und Bearbeitung der Mythe und der Legende. Wie wir aber bereits gelegentlich bemerkten (60), ist bei der Entstehung des Dogmas kein rein theoretisches Interesse vorwaltend. Das Dogma entsteht aus einem Bedürfnisse nach festen Vorstellungen, verschieden von den wechselnden Formen und vielfachen Verschiebungen der Mythe und der Legende. Und dieses Bedürfnis stellt sich nicht nur bei jedem Einzelnen für sich ein. Es macht sich namentlich da geltend, wo sich eine Genossenschaft gebildet hat, die gewisse religiöse Vorstellungen schützen und „Irrlehren" zurückweisen will. Es sind dann Distinktionen erforderlich, die vorher weder notwendig noch verständlich waren. Man stellt Dilemmas auf, die vorher nicht zum Vorschein kommen konnten, und auf dem Wege des logischen Denkens sucht man diese Dilemmas durch Auslegung der Überlieferung zu entscheiden. Wird eine derartige Auslegung von der höchsten Obrigkeit der religiösen Genossenschaft genehmigt, so ist das Dogma vollendet. Der Begriff des Dogmas setzt deshalb den Begriff der Kirche voraus und beruht auf einer eigentümlichen Mischung von Reflexion und Autorität.

Solange das Dogma noch am Leben ist, wird stets das Gefühlsinteresse, das sich schon bei der Entstehung der von demselben vorausgesetzten Mythen oder Legenden regte,

zu spüren sein. Die Schlüsse, die gezogen werden, wenn ein Dogma ausgestaltet und behauptet oder auch aus einem anderen Dogma abgeleitet wird, sind durchaus nicht uninteressiert. Ein mehr oder weniger entschieden religiöses, jedenfalls kirchliches Interesse wird stets mitbethätigt sein. Das Ideal einer Dogmatik würde sein, dafs jedes einzelne Dogma unmittelbar aus dem religiösen Gefühl entspränge, und alle Dogmen dennoch in der schönsten logischen Harmonie miteinander stünden. Dieses Ideal wurde im 19. Jahrhundert von Schleiermacher und Newman aufgestellt. Es ist aber ein Ideal, das in dieser bestimmten Form erst auf Basis der schärferen Distinktion möglich wird, welche die neuere Psychologie zwischen Erkenntnis und Gefühl eingeschärft hat. Die Geschichte der Dogmen zeigt uns, dafs das streng logische Denken und das rein religiöse Gefühl nicht alleinbestimmend waren. Teils blofse Vorstellungsassociationen, teils das kirchliche Interesse für Vermittelung und Herstellung der Gleichartigkeit in Lehre und Kultus entschied die Richtung der dogmatischen Entwickelung, ganz von noch mehr „menschlichen" Motiven abgesehen, die mitwirkten. Das Dogma ist also ein Produkt höchst vielfacher Elemente. (Vgl. 60.)

Man hat treffend unterschieden zwischen Dogmen ersten Grades, die möglichst unmittelbar eine religiöse Erfahrung ausdrücken, und Dogmen zweiten Grades, die dazu dienen, teils die Dogmen ersten Grades untereinander zu verbinden, teils diese mit den äufseren Verhältnissen der Welt in Zusammenhang zu bringen[92]). In der christlichen Dogmatik ist z. B. das Dogma der Dreieinigkeit ein Dogma zweiten Grades: es stellt Verbindung her zwischen den Vorstellungen, die sich von Gott, von Jesus und von dem in der Gemeinde waltenden Geiste gebildet haben. — Es könnte noch Grund vorliegen, von Dogmen dritten Grades zu reden. Dies würden solche sein, welche die Wahrheit der ersten beiden Dogmengruppen verbürgten. Hierunter gehören das Dogma von der Kirche und die Dogmen von der Unfehlbarkeit des Papstes und der Bibel. Diese Dogmen dritten Grades haben die — psychologisch leicht erklärliche — Tendenz, sich auf Kosten der beiden ersten Gruppen auszudehnen, jedenfalls immer mehr in den Vordergrund zu treten, so dafs man nur durch den dritten Grad mit den beiden ersten Graden in Berührung kommt.

70. Der Unterschied zwischen dem Dogma einerseits, der Mythe und der Legende anderseits beruht dem Vorhergehenden zufolge vorzüglich darauf, dafs das Dogma Reflexion und Autorität voraussetzt. Dieser Unterschied ist aber kein vollständiger. Schon in der Mythe und der Legende läfst sich oft die Reflexion spüren, obgleich sie sich auf mehr untergeordnete, naive und sporadische Weise äufsert. Und auch das Autoritätsmoment fehlt nicht gänzlich in der Mythe und der Legende. Diese gedeihen nur in einer Gesellschaft, in der das Bedürfnis des Mitteilens sich Luft machen und der Phantasie Leben und Kraft zu anschaulichen Formen verleihen kann. Und sie leben in der Überlieferung von Generation zu Generation, weshalb sie — aufser dem Gewicht, das sie ihrem Stoffe verdanken — ein besonderes Gepräge der Ehrwürdigkeit erhalten, das zum unmittelbaren Anschlufs bewegt und die gröfste Kraft zu dem Widerstande gibt, den die geschichtliche Kritik antrifft, wenn diese zum ersten Ursprung dieser sämtlichen psychischen Prozesse zurückzugelangen sucht.

Anderseits gebricht es dem Dogma nicht gänzlich an dem Merkmale der Anschaulichkeit, das in der Mythe und der Legende so stark hervortritt. Das Bedürfnis nach Bildern liegt tief im Wesen aller Religion, es möge nun zur Begünstigung äufserer, künstlerischer Bildergestaltung führen oder nicht. Im Dogma wirkt dieses Bedürfnis gleichzeitig mit dem Bedürfnisse nach begriffsmäfsiger Feststellung und Begrenzung. Jedes Bild deutet (logisch betrachtet) über sich selbst hinaus und hat (psychologisch betrachtet) die Neigung, andre Bilder hinter sich her zu ziehen; überdies hat jedes Bild einen Mangel, wenn es einen an sich unüberschaulichen Inhalt ausdrücken soll; jedes Gleichnis hinkt. Deswegen befestigt sich der Inhalt der Legenden und der Mythen in der Form des Dogmas. Dafs das Bildliche darum nicht wegfällt, davon kann eine nähere Untersuchung jedes dogmatischen Begriffes überzeugen. (Vgl. 22.)

Religionsphilosophisch können wir deshalb keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Mythe, Legende und Dogma machen, wie jede konfessionelle Theologie es von ihrem Standpunkt aus thun mufs. Als die wichtigste dieser drei Formen wird aber immer mehr die Legende erscheinen. Ihr Kern ist die Wirkung, die eine durch die Echtheit und Tiefe ihres geistigen Lebens hervorragende und vorbildliche Per-

sönlichkeit auf das menschliche Gemüt geübt hat. Lange nachdem das Dogma ausgestorben und die Mythe in die Märchenlitteratur verwiesen sein wird, wird die Legende ihren Wert für allen persönlichen und ernsten Lebenswandel behalten. Die Evangelien werden bestehen bleiben, selbst wenn die Dogmen, die dem Glauben nach auf ihnen erbaut sind, beseitigt werden.

Es ist wohl verständlich, dafs das religiöse Bewufstsein, wenn seine Vorstellungen sich einmal zu Dogmen kristallisiert haben und diese durch die Ehrwürdigkeit der Überlieferung und durch die von ihnen bewirkten Erfahrungen feste Wurzel gefafst haben, sich sträubt, diese Kristallisation aufzugeben. Wird das Dogma verlassen oder als blofses Symbol betrachtet, so verliert man den völligen Abschlufs, die klare Bestimmtheit und die feste Zuflucht, und man steht dem Unbestimmten und Verfliefsenden gegenüber. Das Symbol unterscheidet sich dadurch vom Dogma, dafs es den Unterschied zwischen dem ursprünglichen und eigentlichen religiösen Erlebnisse und den Vorstellungen, durch die sich diese Erfahrung ausdrückt, deutlicher kundgibt. In philosophischer Beziehung ist dies ein grofser Vorzug, ein Vorzug, den das religiöse Bewufstsein gewöhnlich allerdings nicht anerkennt. Man könnte vielleicht behaupten, der Unterschied zwischen Dogma und Symbol sei kein so grofser, wie er oft scheine, und dies werde vom religiösen Bewufstsein selbst anerkannt. Denn unwillkürlich legt das religiöse Bewufstsein den dogmatischen Wahrheiten doch eine andre Art von Gültigkeit bei als den wissenschaftlichen Wahrheiten und den Erfahrungen des alltäglichen Lebens. Oft genug erhält man den Eindruck, dafs die Sonntagsgedanken in einer anderen Region zu Hause gehören als die alltäglichen Gedanken, und oft genug wird in der Prosa der Alltäglichkeit gelebt, als wären die Sonntagsgedanken „nur“ Poesie. Überdies wird eine Untersuchung der Art und Weise, wie die dogmatischen Vorstellungen in der praktischen Religiosität angewandt werden, erweisen, dafs die Anwendung stets symbolisch ist; namentlich wird dies sich zeigen, wenn über Wunderberichte gepredigt wird. Wie sehr aber auch das religiöse Bewufstsein — teils in mehr prosaischen und banausischen, teils in mehr ideellen Formen — sich der Anerkennung des symbolischen Charakters der Dogmen zu nähern vermag, so

wird es dennoch erstaunen und Ärgernis fühlen, wenn dieser symbolische Charakter entschieden behauptet wird. Der feste, begrenzte Horizont wird aufgehoben; die Distinktion, die zwischen dem Erlebnisse selbst und dessen Ausdruck gemacht wird, erregt Zweifel, Zwiespalt und Unruhe; die Sicherheit ist verschwunden; es ist, als sollte man nähen, ohne den Faden mit einem Knoten versehen zu haben. Der Begriff der Offenbarung selbst scheint nun wegzufallen: denn setzt dieser Begriff nicht voraus, dafs es ein gröfseres oder kleineres Gebiet gibt, auf welchem das Bild und das Ding an sich zur vollständigen Deckung gelangen?

Es ist deshalb unstreitig sehr fraglich, ob es einen religiösen Standpunkt geben kann, wo keine Dogmen, sondern nur Symbole gültig wären. Und unter Symbolen sind dann nicht nur die geschichtlich überlieferten zu verstehen, sondern auch die frei gewählten, durch welche die von den Schranken des Dogmas befreite persönliche Erfahrung ihre neuen Erlebnisse auszudrücken vermag — neue Schläuche für den neuen Most. Dies ist eine grofse Frage — zuweilen können aber auch grofse Fragen bejahende Antwort finden. Die Antwort wird davon abhangen, zu welchem Ergebnisse man hinsichtlich der Hypothese kommt, dafs das Wesentliche aller Religion nicht die Lösung von Rätseln ist, sondern der Glaube an die Erhaltung des Wertes.

Das Symbol entsteht durch eine Art Gefühlsanalogie. Ein Gefühl, das durch das erlebte Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit bestimmt ist, sucht seinen Ausdruck und findet diesen in Vorstellungen, die als Ausdrücke analoger Erfahrungen dastehen. Besonders wirkt hier eine Analogie der sekundären Werturteile mit den primären (siehe 31). Die religiösen Erfahrungen werden mittels solcher Vorstellungen ausgedrückt, die den Gebieten der Selbsterhaltung und der Hingebung entnommen sind. In seinen praktischen Verhältnissen, während des Kampfes um die primären Werte des Lebens bildet der Mensch sich seinen Vorstellungskreis, und die religiösen Erfahrungen werden mittels dieses Vorstellungskreises ausgestaltet, ohne dafs sich ganz neue Vorstellungen bildeten — oder bilden könnten. So ist die Vatervorstellung ein Symbol, dessen Gebrauch von dem Einflusse der Erfahrungen von Förderung und Schutz herrührt, die das Dasein dem menschlich Wertvollen gewähren kann; die Vorstellung vom Teufel ist ein

Symbol, das unter dem Einflusse der entgegengesetzten Erfahrungen angewandt wird. Bei allem Symbolisieren werden Vorstellungen aus engeren, jedoch anschaulicheren Verhältnissen zu Ausdrücken für Verhältnisse benutzt, die sich wegen ihrer Erhabenheit und Idealität nicht unmittelbar verdeutlichen lassen. Bei dem religiösen Symbolismus beruht die Analogie auf dem Verhältnisse zum Gefühl. Eine direkte und positive Bestimmung wird aber nicht durch diese Art des Analogisierens erreicht. Sie bringt es „nur" bis zur Poesie, nicht aber bis zur objektiven Lehre. — Das Wörtchen „nur" ist hier als vom dogmatischen Standpunkte gebraucht zu denken. Ich für meine Person stehe auf einem Standpunkte, wo es gerade ein Anzeichen des Höchsten wird, dafs die poetische Form die einzig mögliche ist.

Ist das Symbol echt, so entspringt es aus der unmittelbaren Erfahrung und aus dem durch dieselbe erregten Bedürfnisse. Es wird aus allen der menschlichen Erfahrung zugänglichen Gebieten hergeholt, vorzüglich werden aber die grofsen Grundverhältnisse der Natur und des Menschenlebens, — Licht und Finsternis, Macht und Ohnmacht, Leben und Tod, Geist und Materie, Gut und Böse — Mittel zur Symbolbildung abgeben. Das einzelne Element des Daseins wird zum charakteristischen Merkmal des ganzen Daseins erhoben — als dieses in dem Verhältnisse umfassend, das sich in ihm empirisch zwischen Wert und Wirklichkeit erweist. Die symbolische Auffassung betrachtet das Dasein, als ob dessen Wesen mit dem einzelnen Elemente, der einzelnen Erfahrung von einem harmonischen oder disharmonischen Verhältnisse zwischen Wert und Wirklichkeit erschöpft wäre. Hier findet sich eine Verwandtschaft zwischen dem religiöspoetischen Symbolismus und dem wissenschaftlichen Gebrauche der Analogie, neben der Verschiedenheit, die ich früher (20) hervorhob.

Das Bedürfnis, aus welchem die freie Symbolbildung hervorgeht, regt sich seit je in den Menschen. Es bildet die Grundlage des Animismus, und es wirkt in Mythen, Legenden und Dogmen, in aller Märchendichtung und in aller Kunst. Durch die Anerkennung des Symbolischen aller religiösen Vorstellungen nähert sich das religiöse Bewufstsein der künstlerischen Auffassung, der die einzelne, individuelle Erscheinung ebenfalls als typisch dasteht, — als eine Nufsschale, in welcher ein Weltinhalt verborgen

ist. Noch mehr nähert es sich aber wohl den primitiveren Äufserungen des religiösen Lebens durch Mythe und Legende. Mit diesen hat es das unmittelbare Verhältnis zu Erfahrung und Gefühl gemein, während es sich wegen des reflektierenden und autoritativen Charakters des Dogmas von diesem unterscheidet. Sie hegt kein solches Mifstrauen gegen die unwillkürliche religiöse Vorstellungsbildung wie die Dogmatitik. Wenn in der Bildergestaltung nur Unmittelbarkeit und persönliche Echtheit herrschen, so erblickt die symbolische Auffassung keine Gefahr in der Mythen- und Legendenbildung; diese sind natürliche Formen des menschlichen Geisteslebens auf gewissen bestimmten Entwickelungsstufen; ja — noch mehr — sie sind vielleicht diejenigen Formen, unter welchen die intensivste geistige Produktion, deren der Mensch aufserhalb des streng wissenschaftlichen Gebietes fähig ist, von statten geht. Alle bewufste Kunst und Spekulation zehrt an dem Inhalte, der anfänglich unter der Form der Mythe entstand, — analysiert ihn und kombiniert seine Elemente zu neuen Formen. Deshalb wird der religiöse Symbolismus, sollte es ihm auch gelingen, sich der konfessionellen und dogmatischen Schranken zu entledigen, gewifs stets fortfahren, aus dem in Mythen und Legenden niedergelegten Schatze zu schöpfen. Jedenfalls wird dieser Schatz seine Stellung neben der neuen Symbolproduktion, deren Möglichkeit sich nicht abweisen läfst, behaupten. Dafs die Fähigkeit, neue Symbole zu bilden, heutzutage so gering ist, findet seine Erklärung teils dadurch, dafs der Dogmatismus sie geknechtet hat, teils darin, dafs die Kritik des Dogmatismus die Analyse und den Zweifel auf Kosten des unbesorgten, positiven Produzierens entwickelt hat. Der Kampf für und wider die Dogmen beschäftigt seit so langer Zeit die wichtigsten geistigen Kräfte, dafs es vielleicht lange dauern wird, bis sich hinlängliche Geistesfreiheit und Geisteskraft zu entwickeln vermag, um nicht nur in den höchsten Fragen des Lebens die aufrechte Stellung zu behalten (54), sondern in dieser Stellung auch das grofse geistige Werk zu üben: die innigsten und wesentlichsten Erfahrungen zu gewaltigen und unvergefslichen Bildern zu gestalten. Was in der Mythe und der Legende auf kindliche Weise wirkte, wird dann in männlicher Gestalt wieder zum Vorschein kommen. — Dies mufs die Hoffnung desjenigen sein, der an die Er-

haltung des Wertes glaubt und der in den religiösen Erscheinungen Werte enthalten findet, welche unter neuen Formen bewahrt werden müssen, wenn diejenigen Formen wegfallen, in die sie bisher vorwiegend gekleidet waren. Der Glaube an die Erhaltung des Wertes beharrt darauf, daſs trotz der Arbeitsteilung auf dem religiösen Gebiete, welche die Entstehung des religiösen Problems verursacht, die wirklichen Werte, die das der Arbeitsteilung vorausgehende Geistesleben besaſs, nicht verloren gehen werden. Dies ist ein Glaube, der dem auf einen Jugendfreund gesetzten Glauben analog ist: wir glauben, daſs er während der zersplitternden und zersplitterten Werke des Mannesalters das Wesentliche seiner jugendlicher Ideale nicht verleugnen wird, wie viele Metamorphosen diese auch im Fegfeuer der Erfahrung erleiden mögen.

71. Zur näheren Beleuchtung der Entstehung der Dogmen und des Übergangs derselben zu Symbolen ziehen wir hier eine Reihe von Beispielen religiöser Vorstellungsbildungen hervor, die zwar unter dem fortwährenden Einflusse des Gefühls vor sich gehen, jedoch auch durch die eignen Gesetze der Vorstellungen deutlich bestimmt werden. Diese Beispiele sollen namentlich zeigen, wie Vorstellungen, die anfangs in engeren und niederen Formen hervortreten, im stande sind, sich zu ändern, zu erweitern, sich übertragen zu lassen und ethische oder kosmologische Bedeutung zu erhalten.

Eine derartige Veränderung geschieht, wie die Religionsgeschichte es zeigt, nicht unter allen Verhältnissen. Es tritt hier eine charakteristische Verschiedenheit der Römer und der Griechen hervor. Die Römer hielten zäh an ihren Spezialgöttern fest, wie diese nun einmal vorgestellt und angebetet wurden. Sie waren zufrieden, wenn sie nur ein zuverlässiges Verzeichnis der anzurufenden Götter hatten, und ihre religiöse Phantasie war nicht so lebhaft und produktiv, daſs sie das Bedürfnis gefühlt hätte, sich über den Kreis des Überlieferten und des zum Kultus Gestalteten hinauszuschwingen. Eine reichere Mythologie erhielten die Römer erst durch griechischen Einfluſs. Bei den Griechen hatte die religiöse Phantasie üppiges Wachstum. Sie stützte sich auf den Kultus und wurde durch den Kultus reguliert (vgl. 57). Aber gerade die Kultgebräuche werden von der Phantasie zu Motiven neuer Vorstellungsbildungen benutzt — vorzüglich, wenn alte Gebräuche einer Erklärung be-

nötigt zu sein schienen, oder wenn gerade das Aufhören alter Gebräuche einer Erklärung bedurfte. In der Mythe von Prometheus, der auf listige Weise Zeus bewegt, die Knochen des Opfertiers für sich zu wählen, während er selbst das Fleisch behält, spürt man das Bedürfnis, zu erklären, weshalb die Menschen selbst die besten Teile des Opfertiers verzehrten. Eine ganze Reihe von Mythen der Griechen und Römer, der Inder und Juden erklärt die Abschaffung der früheren Menschenopfer dadurch, dafs die Götter selbst das Opfern von Tieren vorziehen. Die Anbetung der Tiere drückt aus, dafs die Natur der Götter von der der Menschen verschieden ist und deshalb unter anderen Gestalten vorgestellt werden mufs als der menschlichen. Und die Tiergestalt wird allmählich so herabgesetzt, dafs sie nicht mehr ein wirkliches Bild des Gottes ist, sondern einen Begleiter des Gottes vorstellt. Ein Überrest der Tieranbetung findet sich, wenn der Gott selbst mit mehr oder weniger Organen oder Eigenschaften des Tieres auftritt, die dann natürlich symbolische Deutung erhalten. Die Anbetung des Himmelslichtes und der Sonne wird in einem späteren Stadium durch die symbolische Bedeutung des Lichtes als Ausdruck der Reinheit, der Wahrheit und des Heils motiviert[98]).

Ein interessantes Beispiel — vielleicht das allerinteressanteste in der Religionsgeschichte — des Übergangs aus Liturgie in Kosmologie gewährt die bereits (53) erwähnte Auffassung Brahmas als Prinzipes des gesamten Daseins. Denn Brahma bedeutet die magische Kraft des Gebetes, des lebhaften Wunsches. Das Motiv des Überganges aus Liturgie in Kosmologie ist in dieser dem Gebete zugeschriebenen magischen Kraft zu suchen: wer recht zu beten vermag, der erhält die Gewalt über die Götter, — das Gebet, oder die im Gebete sich äufsernde Kraft mufs also die eigentliche Weltmacht sein! Sogar die Götter merken dies: sie fürchten den gewaltigen Beter, und sie beten selbst! Die Kraft des Gebetes wird mithin der Gott aller Götter. — Später (in den Upanishads) geschieht nun (vgl. 61) ein neuer Übergang aus Kosmologie in Psychologie, indem Brahma mit der Seele identifiziert wird, die jeder aus sich selbst kennt. — Bei beiden Übergängen, sowohl bei dem aus Liturgie in Kosmologie als bei dem aus Kosmologie in Psychologie wirkt das Bedürfnis, sich den innersten Grund

der Welt als von dem höchsten Ziele alles Strebens nicht verschieden, oder als ein Streben schlechthin vorzustellen[94]). — Wenn endlich in der indischen Religion der letzte Schritt gethan wurde: jeden Ausdruck und jeden Gedanken für ungenügend zu erklären, so lag der freie religiöse Symbolismus so aufserordentlich nahe, dafs es sich nur durch die besonderen indischen Kulturverhältnisse erklären läfst, weshalb derselbe nicht eintrat. An diesem Punkte der indischen Entwickelung fand teils eine bloſse Wiederholung des schon einmal Aufgetretenen, teils eine Stagnation, teils ein Zurücksinken in Fetischismus und Polytheismus statt. Es läfst sich keine Notwendigkeit nachweisen, dafs es unter allen geschichtlichen Verhältnissen so gehen sollte.

Nach der Meinung einiger Forscher läfst sich die Idee von einem Weltgerichte und einem künftigen Gottesreiche, wie diese in dem postexilischen Judentum auftritt, nur durch den Einfluſs persischer Ideen erklären. Aber selbst wenn man dieser, in der jüngsten Zeit von Erik Stave ausführlich verfochtenen Ansicht beitritt, ist doch festzuhalten, dafs die aufgenommenen Ideen wegen der tieferen Auffassung des Bösen in der Welt und der Stellung des Menschen dazu, die sich schon vorher im jüdischen Volke gebildet hatte, geänderte Form und geänderten Sinn bekommen. Der persische Dualismus besafs allerdings einen ethischen Charakter, das Ethische war hier aber doch durchweg mit mehr äufseren Elementen verwachsen. Der Kampf mit dem Bösen war im Parsismus zum Teil ein liturgischer oder magischer Kampf, indem er durch Gebet, Opfer und Reinigung geführt wurde, grofsenteils war er auch ein Kulturwerk, indem das Schädliche der Natur durch Ackerbau, Viehzucht und die Jagd auf Raubtiere verdrängt wurde. Das ethische Element trat noch nicht so rein hervor, wie es — schon vor der Aufnahme jener persischen Ideen — in den Besten unter dem Volke Israel auftrat. Für die Stillen im Lande Israels lag die ganze Frage wesentlich auf dem Gebiete des inneren Lebens, und sie blickten in ihrer Erwartung immer mehr nach einer rein geistigen Erlösung hin[95]). Der Gedanke an das Reich Gottes wurde immer mehr ein ethischer Gedanke.

Wenn dieser Gedanke sich allmählich so entwickelte, dafs er der Grundgedanke einer ganzen Weltanschauung wurde, also nicht nur nationale und ethische, sondern auch

kosmologische Bedeutung erhielt, so war dies nur unter dem Einflusse rabbinischer und griechischer Spekulation möglich, und bei der definitiven Feststellung der Dogmen der christlichen Kirche gab denn auch thatsächlich die griechische Spekulation (zum Teil vielleicht auch, wie Harnack gezeigt hat, die römische Jurisprudenz) die Begriffsformen ab, deren man sich bediente. Platon und Aristoteles würden ihre Begriffe, wie sie von Kirchenvätern und Scholastikern angewandt werden, schwerlich als die ihrigen anerkannt haben. Die intellektuellen Bedürfnisse der christlichen Kirche wurden aber unter den gegebenen Verhältnissen durch dieses „heidnische" Denken, oder was man als solches betrachtete, befriedigt. Es mangelt dieser ganzen Dogmenentwickelung — wie interessant sie von gewissen Gesichtspunkten aus auch ist — an der gewaltigen und innigen Energie des Denkens, die in Indien von der Liturgie zur Kosmologie, von dieser zur Psychologie und von da wieder bis an die Grenze alles Denkens führte. Beim „christlichen Denken" tritt es zu stark hervor, dafs die benutzten Denkformen fremd sind. — Was die Kritik herausfordert, ist jedoch nicht allein dieser Eklektizismus, dieses äufsere Wählen und Aneinanderpassen, dessen Schwächen die Dogmengeschichte jetzt bloſsgelegt hat. Die kritische Dogmengeschichte schreitet bis zur Untersuchung eben der Idee zurück, die man mittels antiker Ideen ausgestalten und begründen wollte: auf die Idee von einem notwendigen Zusammenhange zwischen dem Glauben an die geschichtliche Persönlichkeit des Heilands und gewissen spekulativen Ansichten von dem Wesen und Wirken der Gottheit in Zeit und Ewigkeit. Dieser Zusammenhang wird von der neueren kritischen Theologie bestritten, die hier verlangt, dafs ein grofses Reduktionswerk unternommen werde, damit dem ethisch-religiösen Elemente des Christentums sein volles Recht widerfahre. — In einem späteren Zusammenhang werde ich auf diesen Punkt zurückkommen.

Als letztes Beispiel von religiöser Vorstellungsbildung und von deren Verhalten zum Dogmatischen verweise ich auf die Geschichte der sogenannten „natürlichen" Religion. — Die sogenannte natürliche Religion ist das Resultat von Reduktionsversuchen, die zu verschiedenen Zeiten an den positiven Religionen angestellt wurden, so von Stoikern und populären Philosophen des Altertums und von den sogenannten

Deisten des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Sie behielt einzelne dogmatisch ausgestaltete Vorstellungen bei (namentlich die von einem persönlichen Gotte und von der persönlichen Unsterblichkeit) und betrachtete diese als „vernünftig“ oder auch als unmittelbare Erfahrungen. Sogar wo — wie bei Kant und den Kantianern — der wichtige Schritt gethan ist, alle religiösen Vorstellungen als symbolisch zu betrachten, kann die dogmatische Tendenz sich noch darin kundthun, dafs man gewisse bestimmte Symbole — und zwar gewöhnlich diejenigen, welche die Vorstellungen der „natürlichen“ Religion abgeben — für die einzig berechtigten, notwendigen und „richtigen“ hält[96]). Im Prinzipe steht die „natürliche“ Religion aber demselben Probleme gegenüber wie die positiven Religionen: dem Probleme von einem Zusammenhange der ethisch-psychologischen Ideen mit der kosmischen Realität oder des Wertes mit der Wirklichkeit. Wenn gesagt wird, gewisse Symbole seien „richtiger“ als andre, so kann dies konsequenterweise nur bedeuten, dafs sie gröfseren Wert für uns erhalten, weil sie auf Analogien beruhen, die uns näher liegen.

Der Übergang vom Dogma zum Symbol steht in enger Verbindung mit der entschiedneren Durchführung des Unterschieds zwischen Gefühl und Vorstellung. Dieser Unterschied (den, mehr unbestimmt, schon die Neuplatoniker, Augustinus und die Mystiker kannten) steht wieder in Verbindung mit der Differenzierung des menschlichen Geisteslebens, die überhaupt als die Ursache erscheint, weshalb ein religiöses Problem existiert. Schätzung und Erklärung des Daseins fallen jetzt nicht mehr unmittelbar miteinander zusammen: die Erklärung folgt nicht ohne weiteres aus der Schätzung und die Schätzung nicht ohne weiteres aus der Erklärung.

Diese Differenzierung ist wieder hauptsächlich durch die Entstehung der neueren wissenschaftlichen Weltauffassung bedingt. Die Erweiterung und Verunendlichung des Weltsystems, die eine Konsequenz des Kopernikanismus war, mufste es zur Unmöglichkeit machen, das Menschenleben und dessen Ideale als das Zentrale des Daseins zu betrachten, wie es bisher geschehen war. Und die klarere Auffassung des Unterschieds zwischen dem Geistigen und dem Materiellen, welche die Cartesianische Philosophie mit

sich brachte, führte eine Kritik des Animismus herbei, auf den sich die Religion beständig stützte. Endlich bezeichnete die Untersuchung der kritischen Philosophie über die Natur und die Grenzen der Erkenntnis einen entscheidenden Wendepunkt, was die intellektuellen Elemente der Religion betrifft.

Um so dringlicher erhebt sich daher aufs neue die Frage, was denn das Wesentliche der Religion ist, und inwiefern dieses unter den neuen geistigen Bedingungen seine Lebenskraft zu bewahren vermag.

D. Der Satz von der Erhaltung des Wertes.

Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.

Goethe.

72. Schon in den vorhergehenden Abschnitten wurde an mehreren Stellen auf eine bestimmte Hypothese von dem wesentlichen Inhalt aller religiösen Mythen, Legenden, Dogmen und Symbole hingewiesen. Der religiöse Grundsatz, durch den sich die innerste Tendenz aller Religion ausdrücken läfst, wurde als der Satz von der Erhaltung des Wertes verfochten. Ist diese Auffassung richtig, so bildet das religiöse Problem eine interessante Analogie aller anderen Grundprobleme. Was auf den verschiedenen Gebieten das menschliche Denken immer wieder in Bewegung setzt, ist das Verhältnis zwischen Einheit und Vielfachheit oder zwischen Kontinuität und Verschiedenheit oder Veränderung. Das religiöse Problem steht — wenn die Möglichkeit, die Erhaltung des Wertes zu behaupten, seinen Inhalt bildet — als eine spezielle Form des einen grofsen Rätsels da, welches sich auf den speziellen Gebieten in eigentümliche Formen spaltet. Der Satz von der Erhaltung des Wertes ist ebenfalls eine Form des Prinzips von der Kontinuität des Daseins. Er bildet eine Analogie des Kausalitätssatzes, der ja gleichfalls — auf seine Art — einen inneren Zusammenhang des Daseins trotz aller Verschiedenheiten und Veränderungen behauptet. Namentlich bildet er eine Analogie des Satzes

von der Beharrung der Energie, der einen Zusammenhang der Natur während des Wechselspiels der Naturkräfte aufstellt. Natürlich genügt diese Analogie mit anderen Sätzen und Problemen nicht, um zu beweisen, dafs der genannte Satz wirklich das religiöse Axiom sei. Sie begünstigt diese Ansicht, da es, wegen der Identität des menschlichen Bewufstseins mit sich selbst auf allen Gebieten, zu vermuten steht, dafs die menschlichen Probleme gemeinschaftliche Züge darbieten. Die Begründung, die in der vorhergehenden Darstellung vielleicht schon der Behauptung gegeben sein möchte, dafs der Satz von der Erhaltung des Wertes das religiöse Axiom ist, besteht aber doch nicht allein hierin, sondern ist mehr speziell psychologischer Natur. Durch Beschreibung und Analyse der religiösen Erfahrung und des religiösen Glaubens versuchten wir zu zeigen, dafs jener Satz dem religiösen Bedürfnisse entspricht, indem dieses darauf ausgeht, an der Erhaltung des höchsten Wertvollen festzuhalten über die Schranken hinaus, welche die Erfahrung aufstellt, und trotz aller Umwandlungen, welche die Erfahrung bringt. Oder — wie es ausgedrückt wurde — der Glaube ist Treue, und der Inhalt des Glaubens ist der, dafs im Dasein Treue herrscht. Treue ist Erhaltung, Kontinuität durch alle Veränderungen hindurch. (Vgl. 34 und 44.) Bei dieser Begründung wird vorausgesetzt, dafs die gegebene Beschreibung und Analyse der religiösen Erfahrung und des religiösen Glaubens richtig ist. Aber auch wenn man dies zugeben wollte, würde die bisher gegebene Begründung doch unvollständig sein. Es ist eine objektive, geschichtliche Bestätigung erforderlich, ein Nachweis, dafs die thatsächlich auftretenden Formen der Religion, besonders die grofsen positiven Religionen, was ihren wesentlichen Inhalt betrifft, so zu betrachten sind, dafs sie den Satz von der Erhaltung des Wertes als eine letzte Voraussetzung zur Grundlage haben. Eine solche geschichtliche Verifikation des Satzes werde ich nun versuchen, vorher mufs ich jedoch (im Anschlufs an das im Abschnitte A. über religiöse Erfahrung und religiösen Glauben Entwickelte) dem Satze eine nähere Bestimmung geben. — Erweist es sich dann, dafs die Geschichte bestätigt, was zu vermuten die rein psychologische Untersuchung uns bewog, so werde ich zur Erörterung schreiten, ob es möglich ist, an dem Satze von der Erhaltung des Wertes auf einem Stand-

punkte festzuhalten, der aufserhalb aller positiven Religion liegt.

a) Nähere Bestimmung des Satzes von der Erhaltung des Wertes und des Verhältnisses desselben zur Erfahrung.

73. Religion setzt beim Menschen die Erfahrung voraus, dafs es etwas Wertvolles gibt. Was man sonst auch von der Religion meinen möchte, so mufs man doch zugeben, dafs sie selbst nicht von Anfang an alle Werte erzeugt. Glaubt der Mensch z. B. an ein künftiges Leben voller Güter oder Übel, so mufs er ja doch aus eigner Erfahrung wissen, dafs Güter und Übel existieren; sonst kann er mit seinem Glauben keinen Sinn verbinden. Und legt der Mensch seinen Göttern gewisse vorzügliche Eigenschaften bei, so mufs er ja die Eigenschaften und deren Wert aus eigner Erfahrung kennen gelernt haben. Ist dies nicht der Fall, so gibt es keinen Zusammenhang zwischen dem religiösen Zustande des Menschen und seinen anderen Zuständen, mithin auch keinen Zusammenhang des gesamten Menschenlebens. Der Inhalt der Religion ist stets von der Erfahrung des Menschen abhängig, und namentlich von dem, was er wertvoll befunden hat. Welche Werte ein Mensch findet, das ist wieder von dem in ihm herrschenden Schätzungsmotive abhängig. Das Schätzungsmotiv kann als ein momentanes Bedürfnis auftreten, das bald von einem anderen Bedürfnisse abgelöst wird. Oder es kann in einem tiefen, unablässigen Trachten liegen, das mit dem Selbsterhaltungsinstinkte eins ist. Es kann durch den Menschen als einzelnes isoliertes Wesen bedingt sein und somit einen individualistischen, vielleicht sogar egoistischen Charakter annehmen, oder es kann daraus entspringen, dafs der Mensch seine Sache, sein Wohl und Weh nicht von dem grofsen Zusammenhange zu trennen vermag, in welchem er sich als ein Glied umfassender Menschengruppen und als Teilnehmer an grofsen, gemeinschaftlichen Interessen fühlt. Die Werte, an deren Erhaltung der Mensch glaubt, werden diejenigen sein, welche ihm die höchsten sind; in den verschiedenen Fällen können sie indes bei den verschiedenen Menschen und unter verschiedenen geschichtlichen Verhältnissen höchst verschieden sein. Der Glaube des Grönländers an die Erhaltung

des Wertes ist höchst verschieden von dem des Griechen, der des Inders von dem des Christen. Der Egoist und der Genufssüchtige können ihren Himmel haben, ebensowohl als der von dem Schönen Ergriffene oder der ethische Idealist; ihre Himmel werden aber ein sehr verschiedenes Aussehen haben. Diese Verschiedenheiten gehen uns, streng genommen, hier gar nichts an, wo es gilt, das allen Religionen Gemeinschaftliche zu finden, — das zu erforschen, was uns bewegt, dem Grönländer ebensowohl als dem Griechen, dem Inder sowohl als dem Christen eine Religion beizulegen. Der Gegensatz zwischen „niederen" und „höheren" Werten ist für die Religion allerdings von grofser Wichtigkeit; derselbe bewirkt, dafs wir zwischen Naturreligionen und ethischen Religionen und innerhalb der ethischen Religionen wieder zwischen niederen und höheren Formen unterscheiden. (Vgl. 32 und 35.) Für das eigentliche religiöse Axiom wird er aber nicht entscheidend.

Da alle Religion voraussetzt, dafs Werte erfahren worden sind, so müssen die religiösen Werte selbst in gewissem Sinne (vgl. 31) abgeleitet sein, bedingt nämlich durch das Interesse für die primären Werte, zu deren Kenntnis und Behauptung die Lebenserfahrung uns geführt hat. Religion setzt die spezielle Erfahrung voraus, dafs es während des Laufes der Dinge in der Welt auf das Schicksal der Werte ankommt. Ein Seelenleben der elementarsten Art kann keine religiösen Werte kennen und wird auf die einfachsten Formen der Selbstbehauptung und Hingebung beschränkt sein. Das Tier kann (wahrscheinlich) nicht religiös sein, weil es (wahrscheinlich) keine besonderen Erfahrungen von dem Schicksal seiner Werte in der Welt machen kann.

Indes — wie bereits in einem früheren Zusammenhang bemerkt — daraus, dafs die religiösen Werte im Vergleich mit anderen Werten abgeleitet sind, folgt doch nicht, dafs zwischen den Erfahrungen, in welchen sie sich geltend machen, und denjenigen Erfahrungen, in welchen die primären Werte sich kundthun, stets eine zeitliche Entfernung sein müsse. Oft entstehen primäre Werte gleich anfangs in religiöser Form, so dafs die beiden Arten der Erfahrung gleichzeitig gemacht werden. Der Unterschied rührt von einer Abstraktion oder doch einer Differenzierung her, die nicht notwendigerweise eintritt. Ich vermag sehr wohl eine

mir neue Schönheit der Natur als Zeugnis von der Herrlichkeit des Daseins unmittelbar aufzufassen; der primäre Wert und der religiöse Wert — die Schönheit als solche, und das Dasein als die Schönheit ermöglichend — erscheinen mir dann auf einen Schlag. — Und selbst wenn sich der Unterschied der primären Werte von den religiösen geltend macht, kann der religiöse Wert dennoch seine Unmittelbarkeit und Selbständigkeit bewahren. Es ist nicht notwendig, dafs das Objekt des Glaubens nur als Mittel erscheint, um die primären Werte im Dasein bestehen zu lassen. Es kann selbst als das höchste Gut auftreten, als Objekt unmittelbarer Bewunderung, Begeisterung, Zuversicht und Liebe. Der Unterschied zwischen niederen und höheren Religionen wird darauf beruhen, ob die religiösen Werte nur als mittelbare erscheinen, oder ob sie als unmittelbare auftreten. (Vgl. 3.) Der Übergang aus den niederen in die höheren Formen kann hier, wie auf anderen Gebieten, durch Motiv- und Wertverschiebungen geschehen. Was anfangs nur als Mittel Wert besitzt, kann später als Zweck Wert erhalten; was anfangs aus einer gewissen Ursache Wert hat, kann später aus einer ganz anderen Ursache Wert bekommen, und aus dem, was ursprünglich als ein letzter Zweck dasteht, können sich Wirkungen entwickeln, die diesen ursprünglichen Zweck an Wert weit übertreffen. Dergleichen Verschiebungen sind von gröfster Wichtigkeit, nicht nur auf dem ethischen[97]), sondern auch auf dem religiösen Gebiete. Die Kontinuität der religiösen Entwickelung der Menschheit ist grofsenteils ihnen zu verdanken. Der Übergang aus dem ältesten jüdischen Jahvekultus zum Glauben an Gott als den Vater rührt von einem grofsen Verschiebungsprozesse her, der durch wichtige geschichtliche und persönliche Erlebnisse gestützt wurde. Oft schwankt das religiöse Bewufstsein zwischen dem mittelbaren und dem unmittelbaren Werte: wenn Augustinus zu seinem Gotte sagt: „Ich suche dich, *auf dafs* meine Seele lebe!“ so legt er in dieser Äufserung dem Objekte seines Glaubens nur mittelbaren Wert bei; wenn er dagegen in anderen Äufserungen Gott das höchste oder einzige Gut, die Güte und die Wahrheit selbst nennt, so tritt das Objekt seines Glaubens mit unmittelbarem Werte hervor. Bei Spinoza entsteht „die intellektuelle Liebe zu Gott“ dadurch, dafs das volle Verständnis des eignen Ich und der Einheit mit dem

ganzen Dasein tiefe intellektuelle Freude erregt, und daſs sich mit dieser Freude die Vorstellung vereint, wie sie Gott (das Einheitsprinzip des Daseins) zur Ursache hat; bei näherer Vertiefung in diesen Gedanken stellt es sich aber so, daſs im Verständnisse, in der intellektuellen Freude und der intellektuellen Liebe Gott selbst als thätig gegenwärtig ist, so daſs das nur mittelbare Verhältnis wegfällt. Alle Mystik behauptet — im Gegensatze zu dem äuſseren mechanischen und dualistischen Charakter der gewöhnlichen Religiosität — den unmittelbaren Charakter der religiösen Werte. Das Prinzip der Erhaltung des Wertes im Dasein erscheint schlieſslich als das höchste Wertvolle. Hierauf beruht es, daſs die Religion auf die anderen geistigen Gebiete rückwirken und sich zu diesen in mehr oder weniger entschiedenen Gegensatz stellen kann. Zwischen primären und sekundären Werten findet eine Wechselwirkung statt, die das religiöse Problem ganz besonders verwickelt macht. Es kann schwer sein, darüber ins reine zu kommen, was im einzelnen Falle das Ursprüngliche und was das Abgeleitete ist. Und vor allen Dingen: wenn die Form, in welcher die Erhaltung des Wertes auftritt, selbst unmittelbaren Wert besitzt, so vergröſsert sich ja die Summe der Werte, von deren Erhaltung die Rede ist, und eben die Erhaltung der Religion wird ein Teil des religiösen Problems. Es genügt nicht, nachzuweisen, daſs die primären Werte durch den Wegfall der positiven Religion keinen Schaden leiden; mit dieser fallen unmittelbare Werte weg, für welche Äquivalente nachzuweisen sind, wenn man behaupten will, die positive Religion könne, ohne Verlust zu verursachen, aus dem menschlichen Geistesleben verschwinden. Es würde eine Bestätigung der Gültigkeit des religiösen Axioms sein, wenn sich solche Äquivalente nachweisen lieſsen. Die Kontinuität des Wertes würde bewahrt werden, — und ist diese das eigentlich Religiöse, „das Reinste der Religion", so würde die Religion bestehen bleiben, selbst wenn die positive Religion wegfiele. (Vgl. 31 Schluſs.) Das religiöse Problem zeigt sich hier in seiner Unvermeidlichkeit und seiner groſsen Wichtigkeit, wie man sich auch den bestehenden Formen der Religion gegenüber stellen mag.

74. Wir besitzen viel Wertvolles, das wir nicht ununterbrochen genieſsen. Ein Zustand, der uns glücklich macht, braucht nicht ununterbrochen in seiner ganzen Stärke zu-

gegen zu sein. Es kann Stockungen geben, die nicht bedeuten, dafs die Melodie aufhört, die dagegen nur vorläufige Abschlüsse, Ruhe- oder Vorbereitungsstadien sind. Die Pause ist selbst ein Glied der melodischen Reihenfolge und übt in dieser ihre bestimmte Wirkung. Eine solche Pause läfst sich nur von demjenigen schätzen, der die Kontinuität mit dem Vorhergehenden bewahrt und zugleich das Nachfolgende erlebt. Wer beim Eintritt der Pause hinzukommt, erfährt nichts; für ihn ist die Pause eine Null. Und für den, der sich entfernt, bevor die Pause durch neue Töne abgelöst wird, ist diese mit einem absoluten Abschlusse gleichbedeutend. Die Pausen des Weltlaufes können sehr lange dauern, und nur wer im stande ist, sie mit dem Vorausgegangenen und dem Nachfolgenden in innigste Verbindung zu bringen, kann den Wert der Pausen verstehen und erkennen, dafs sie mehr sind als Unterbrechungen. Ob wir im einzelnen Falle eine Pause oder einen absoluten Abschlufs haben, kann eine unlösbare Frage bleiben. Soll die Kontinuität behauptet werden, so kann dies nur mittels eines Glaubens geschehen. Es kann aussehen, als ob absolute Wertverluste vorlägen.

Es ist uns hier — wenn die Kontinuität festgehalten werden soll — eine Distinktion zwischen potentiellem und aktuellem Werte erforderlich. (Vgl. schon 3.) Der Glaube an die Erhaltung des Wertes setzt nicht voraus, dafs es stets gleich viel aktuellen Wert im Dasein gebe, wenn nur stets gleich grofse Möglichkeit für die Entstehung des Wertes vorhanden ist. Würden aber alle Werte potentiell, so wäre dies gleichbedeutend damit, dafs ein toter Gleichgewichtszustand eingetreten wäre. Die Möglichkeiten würden Unmöglichkeiten werden. Der religiöse Glaube wird in seinen speziellen Formen je nach dem Verhältnisse zwischen aktuellem und potentiellem Werte des Daseins, das er voraussetzt, verschiedenen Charakter erhalten. Er wird einen heiteren und optimistischen Charakter erhalten, wenn er sich darauf verläfst, dafs die potentiellen Werte ohne allzu bitteren Widerstand ausgelöst werden können, einen finsteren und pessimistischen Charakter dagegen, wenn er annimmt, dafs das Dasein von so tragikomischer Beschaffenheit ist, dafs der Reichtum an potentiellen Werten, den es an und für sich enthält, nie wird ausgelöst werden können, oder dafs jeder einzelne Auslösungsprozefs einen unverhältnis-

mäfsigen Wertverlust an anderen Punkten herbeiführen wird.

Zur vollständigen Durchführung und Verifikation des Satzes von der Erhaltung des Wertes wäre erforderlich, dafs im Weltlaufe nichts als bloſses Mittel oder bloſse Möglichkeit, geschweige denn als bloſses Hindernis dastünde, dafs dagegen das mittelbaren Wert Besitzende stets zugleich unmittelbaren Wert hätte, und dafs alle Hindernisse zugleich auch Mittel wären. Wir werden nicht erwarten können, dafs irgend eine geschichtliche Religion den Satz in dieser absoluten Form geäufsert oder stillschweigend vorausgesetzt hätte. Läfst es sich aber behaupten, dafs das Ideal einer Religion diejenige wäre, welche diesen Gedanken zur Grundlage hätte, so wird dies eine Bestätigung unserer Hypothese enthalten. Und erweist es sich, dafs die Schätzung der Religionen nach diesem Ideal als Mafsstab anzustellen ist, — erweist es sich ferner, dafs ausgeprägte religiöse Persönlichkeiten es als den wichtigsten Einwurf wider ihre Religion empfanden, dafs sie dieses Ideal nicht befriedige, — so wird unsere Hypothese ebenfalls Bestätigung finden. Mehr als ein Trachten, einem solchen Ideale genugzuthun, werden wir in den geschichtlich gegebenen Religionen nicht anzutreffen erwarten können. Wenn aber jemand meint, eine dieser Religionen sei die absolute Religion, d. h. sie sei der völlige Ausdruck alles dessen, was in dem Wesen der Religion liegt, — so ist zu untersuchen, ob er den Beweis dieser seiner Behauptung nicht gerade darin findet, dafs seine Religion den Satz von der Erhaltung des Wertes vermeintlich völlig befriedigt, diesen Satz nicht nur auf vollkommnere Weise als irgend eine andre Religion, sondern auch so durchführt, dafs im Inhalte der Religion an keinem Punkte etwas zu finden ist, das nicht mit dem genannten Satze übereinstimmt oder von demselben verlangt würde.

Es hat besonderes Interesse, zu sehen, dafs die ideale Form des Satzes von der Erhaltung des Wertes eine Analogie des höchsten ethischen Prinzipes bildet und in gewissem Ausdehnung mit diesem zusammenfällt. Das ethische Ideal — wie es sich auf Grundlage der universellen Sympathie gestaltet — tritt in dem Gedanken eines Reiches der Humanität hervor, in welchem jede einzelne menschliche Persönlichkeit stets als Zweck und nie als bloſses Mittel

dasteht[98]), also als unmittelbaren Wert, nie als bloſs mittelbaren oder potentiellen Wert besitzend. Ebenso wie dieses ethische Ideal mit gröſserer oder geringerer Klarheit als Voraussetzung, allenfalls als Tendenz in den speziellen ethischen Regeln und Gesetzen und auf den verschiedenen Entwickelungsstufen auftritt, ebenso tritt jene ideale Form des Satzes von der Erhaltung des Wertes im Dasein mit gröſserer oder geringerer Klarheit in den speziellen Religionsformen als Voraussetzung oder Tendenz auf. Und sollte es sich nun später erweisen, daſs der letzte Wertmesser aller Religion ethischer Natur wäre, so ist diese Analogie des religiösen Axioms mit dem höchsten ethischen Prinzipe von groſser Wichtigkeit, indem sie andeuten könnte, daſs die Religion tendiert, als Projektion des Ethischen dazustehen.

Jede einzelne Religion wird natürlich der Form, unter welcher das religiöse Axiom in ihrer Lehre und ihrem Kultus auftritt, ganz besonderes Gewicht beilegen. Sie wird geneigt sein, die Kleider mit der Person zu verwechseln oder allenfalls die Kleider zu einem Teile der Person zu machen. Daſs der Satz von der Erhaltung des Wertes der religiöse Grundsatz ist, wird nicht dadurch widerlegt, daſs eine einzelne Religion nicht anerkennen will, daſs andre Religionen auf ihre Weise demselben Satze huldigen und ihn ausdrücken. Derselbe läſst sich auf viele verschiedene Arten ausformen und ausdrücken, durch Mythen, Legenden, Dogmen oder Symbole höchst verschiedener Art. Es ist aber — in philosophischer Beziehung — zu unterscheiden zwischen dem Satze selbst und den speziellen Arten, wie er ausgedrückt wird. Die Beweispflicht liegt jedenfalls demjenigen ob, der behauptet, jener Satz lasse sich nur auf eine einzige bestimmte Weise ausdrücken. Der Satz, der unter den verschiedenen Formen der Religion das Wesen der Religion ausdrücken soll, muſs natürlich einen abstrakten Charakter haben. Es kommt daher darauf an, daſs man den religionsphilosophischen Satz nicht mit Vorstellungen verwechselt, die unmittelbar und deutlich im religiösen Bewuſstsein entstehen und sich geltend machen. Das religiöse Bewuſstsein braucht den Satz nicht in seiner abstrakten Form zu kennen und wird ihn in dieser Form vielleicht gar von sich weisen. Ebenso braucht das gewöhnliche menschliche Bewuſstsein die Gesetze der Association der Vorstellungen gar nicht zu kennen, ohne daſs dies dagegen

mäfsigen Wertverlust an anderen Punkten herbeiführen wird.

Zur vollständigen Durchführung und Verifikation des Satzes von der Erhaltung des Wertes wäre erforderlich, dafs im Weltlaufe nichts als blofses Mittel oder blofse Möglichkeit, geschweige denn als blofses Hindernis dastünde, dafs dagegen das mittelbaren Wert Besitzende stets zugleich unmittelbaren Wert hätte, und dafs alle Hindernisse zugleich auch Mittel wären. Wir werden nicht erwarten können, dafs irgend eine geschichtliche Religion den Satz in dieser absoluten Form geäufsert oder stillschweigend vorausgesetzt hätte. Läfst es sich aber behaupten, dafs das Ideal einer Religion diejenige wäre, welche diesen Gedanken zur Grundlage hätte, so wird dies eine Bestätigung unserer Hypothese enthalten. Und erweist es sich, dafs die Schätzung der Religionen nach diesem Ideal als Mafsstab anzustellen ist, — erweist es sich ferner, dafs ausgeprägte religiöse Persönlichkeiten es als den wichtigsten Einwurf wider ihre Religion empfanden, dafs sie dieses Ideal nicht befriedige, — so wird unsere Hypothese ebenfalls Bestätigung finden. Mehr als ein Trachten, einem solchen Ideale genugzuthun, werden wir in den geschichtlich gegebenen Religionen nicht anzutreffen erwarten können. Wenn aber jemand meint, eine dieser Religionen sei die absolute Religion, d. h. sie sei der völlige Ausdruck alles dessen, was in dem Wesen der Religion liegt, — so ist zu untersuchen, ob er den Beweis dieser seiner Behauptung nicht gerade darin findet, dafs seine Religion den Satz von der Erhaltung des Wertes vermeintlich völlig befriedigt, diesen Satz nicht nur auf vollkommnere Weise als irgend eine andre Religion, sondern auch so durchführt, dafs im Inhalte der Religion an keinem Punkte etwas zu finden ist, das nicht mit dem genannten Satze übereinstimmte oder von demselben verlangt würde.

Es hat besonderes Interesse, zu sehen, dafs die ideale Form des Satzes von der Erhaltung des Wertes eine Analogie des höchsten ethischen Prinzipes bildet und in gewisser Ausdehnung mit diesem zusammenfällt. Das ethische Ideal — wie es sich auf Grundlage der universellen Sympathie gestaltet — tritt in dem Gedanken eines Reiches der Humanität hervor, in welchem jede einzelne menschliche Persönlichkeit stets als Zweck und nie als blofses Mittel

dasteht[98]), also als unmittelbaren Wert, nie als blofs mittelbaren oder potentiellen Wert besitzend. Ebenso wie dieses ethische Ideal mit gröfserer oder geringerer Klarheit als Voraussetzung, allenfalls als Tendenz in den speziellen ethischen Regeln und Gesetzen und auf den verschiedenen Entwickelungsstufen auftritt, ebenso tritt jene ideale Form des Satzes von der Erhaltung des Wertes im Dasein mit gröfserer oder geringerer Klarheit in den speziellen Religionsformen als Voraussetzung oder Tendenz auf. Und sollte es sich nun später erweisen, dafs der letzte Wertmesser aller Religion ethischer Natur wäre, so ist diese Analogie des religiösen Axioms mit dem höchsten ethischen Prinzipe von grofser Wichtigkeit, indem sie andeuten könnte, dafs die Religion tendiert, als Projektion des Ethischen dazustehen.

Jede einzelne Religion wird natürlich der Form, unter welcher das religiöse Axiom in ihrer Lehre und ihrem Kultus auftritt, ganz besonderes Gewicht beilegen. Sie wird geneigt sein, die Kleider mit der Person zu verwechseln oder allenfalls die Kleider zu einem Teile der Person zu machen. Dafs der Satz von der Erhaltung des Wertes der religiöse Grundsatz ist, wird nicht dadurch widerlegt, dafs eine einzelne Religion nicht anerkennen will, dafs andre Religionen auf ihre Weise demselben Satze huldigen und ihn ausdrücken. Derselbe läfst sich auf viele verschiedene Arten ausformen und ausdrücken, durch Mythen, Legenden, Dogmen oder Symbole höchst verschiedener Art. Es ist aber — in philosophischer Beziehung — zu unterscheiden zwischen dem Satze selbst und den speziellen Arten, wie er ausgedrückt wird. Die Beweispflicht liegt jedenfalls demjenigen ob, der behauptet, jener Satz lasse sich nur auf eine einzige bestimmte Weise ausdrücken. Der Satz, der unter allen verschiedenen Formen der Religion das Wesen der Religion ausdrücken soll, mufs natürlich einen abstrakten Charakter haben. Es kommt daher darauf an, dafs man einen religionsphilosophischen Satz nicht mit Vorstellungen verwechselt, die unmittelbar und deutlich im religiösen Bewufstsein entstehen und sich geltend machen. Das religiöse Bewufstsein braucht den Satz nicht in seiner abstrakten Form zu kennen und wird ihn in dieser Form vielleicht sogar von sich weisen. Ebenso braucht das gewöhnliche menschliche Bewufstsein die Gesetze der Association der Vorstellungen gar nicht zu kennen, ohne dafs dies dagegen

sprechen würde, dafs diese Gesetze jeder Vorstellungsverbindung, die in dem nämlichen menschlichen Bewufstsein vollzogen wird, zu Grunde liegen. Ebenso atmen wir, ohne dafs wir die geringste Ahnung von den physiologischen Gesetzen der Respiration zu haben brauchen.

Es kann zur Charakteristik einer einzelnen bestimmten Religion dienen, dafs sie keine andre Form der Erhaltung des Wertes als die von ihr selbst behauptete anerkennt. Der Religionsphilosoph merkt sich diesen Zug und benutzt ihn bei der Schätzung der betreffenden Religion. Dies bringt aber die Überzeugung, die er auf verschiedenen Wegen rücksichtlich des Grundsatzes aller Religion gewonnen hat, nicht zum Wanken.

75. Aus einem Glauben an die Erhaltung des Wertes folgt nicht notwendigerweise ein Glaube, dafs das ganze Dasein mit Bezug auf seine Erhaltung und seine speziellen Formen durch das höchste Wertvolle bedingt sei. Dieser Glaube entspringt aus dem Nachdenken über das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit, nicht aber nur aus der unmittelbaren Erfahrung von deren thatsächlichem Verhältnisse. Die Werte, an deren Erhaltung geglaubt wird, können thatsächlich gegeben sein, ohne dafs vorläufig darüber spekuliert wird, ob die Wirklichkeit die Werte erzeugt, oder ob die Wirklichkeit um der Werte willen existiert.

Wo ein Versuch angestellt wird, die Wirklichkeit aus dem Werte abzuleiten, da verschärft sich das religiöse Problem. Denn selbst wenn es sich nachweisen liefse, dafs alle Hindernisse und aller Widerstand notwendige Mittel zur Entwickelung und Erhaltung des Wertvollen wären, würde sich doch stets die Frage erheben, warum überhaupt Mittel erforderlich seien, — warum das Wertvolle nicht unmittelbar existiere und herrsche, — warum es zwischen dem Werte und der Wirklichkeit Unterschied oder Streit gebe. Im Probleme des Bösen hat das religiöse Bewufstsein fortwährend diese Schwierigkeit bekämpfen müssen, und an diesem Punkte nehmen, wie es sich zeigen wird, auch für die Religionsphilosophie die Schwierigkeiten zu, wenn sie den Grundsatz von der Erhaltung des Wertes als Voraussetzung oder Tendenz aller Religion nachzuweisen sucht.

Es könnte scheinen, als wäre die Hypothese von der

Erhaltung des Wertes mit einer pessimistischen Lebensanschauung unvereinbar. Und ist der Pessimismus ebenfalls eine Art der Religion, so würde er einen Einwurf wider unsere religionsphilosophische Hypothese abgeben.

Der Pessimismus nimmt ein fundamentales Mifsverhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit an. Ein Mifsverhältnis ist aber doch auch ein Verhältnis, und wenn die religiöse Erfahrung — nach der oben gegebenen Beschreibung — das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit betrifft, so gründet sich der Pessimismus auf religiöse Erfahrung, nur führt diese Erfahrung zu einem anderen Glauben als dem, der in der Geschichte der Religion am häufigsten auftritt. Und doch mufs auch dem Pessimismus ein Glaube an die Erhaltung des Wertes zu Grunde liegen: denn fiele aller Wert weg, so würde selbstverständlich auch das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit wegfallen. Der Pessimist mufs annehmen, dafs es in der Welt ein Wertvolles gibt, dafs dieses aber nur während harten Kampfes und unablässigen Leidens erhalten wird, und er richtet seine Aufmerksamkeit vor allen Dingen auf diesen Kampf und dieses Leiden. Kampf und Leiden setzen Leben und das Bedürfnis der Selbstbehauptung voraus. Könnte alles Leben, alles Bedürfnis aus dem Dasein ausgeschlossen werden, so wäre vom Pessimismus keine Rede mehr. In Leopardis Gedicht „Der Ginster“ (La Ginestra) ist das Verhältnis des Menschen zur unbarmherzigen Natur durch das Verhältnis des Ginsters zur Lava, auf der er wächst, geschildert. Wenn die Lava den Ginster dereinst verbrennt oder überschüttet, ist der Kampf vorbei. Das Leben der Pflanze ist aber das Wertvolle, dessen Gegensatz zur rauhen Wirklichkeit die Stimmung des Dichters hervorruft oder ausdrückt. Und wenn Leopardi — ebensowenig wie Schopenhauer und Buddha — trotz der starken Betonung der Disharmonie des Wertes und der Wirklichkeit den Ausweg nicht anweist, dem Leben ein Ende zu machen, also das Wertvolle aufzuheben, um die Disharmonie los zu werden, so liegt hierin notwendigerweise ein Glaube an die Möglichkeit, dafs das Wertvolle während des beständigen Kampfes und Leidens erhalten bleiben kann. Ein absoluter Pessimismus wurde noch nie dargestellt, in keiner Religion und in keiner Philosophie. Buddha weist auf die Möglichkeit hin, zum Nirwana zu gelangen, das keineswegs mit der Vernichtung

gleichbedeutend ist, und Schopenhauer erblickt die Aufhebung der Disharmonie in künstlerischer und wissenschaftlicher Thätigkeit, im Mitleid und in der religiösen Askese[99]). In allem Pessimismus gibt es ein Wertvolles, das besteht, — das sich behaupten und vielleicht sogar vergrößern läßt. — Ein absoluter Pessimismus würde nur für diejenigen Wesen gültig sein, welche einige Religionen zu ewiger Pein verdammen. Diese ewige Pein ist aber in keiner Religion der einzige Inhalt, und es werden — wie wir später sehen werden — charakteristische Versuche angestellt, um zu zeigen, daſs das höchste Wertvolle nicht nur trotz, sondern eben auch wegen der ewigen Pein in einem Teile des Daseins erhalten bleibe. Gerade diese Versuche, die dem Grübeln entschieden religiöser Naturen zu verdanken sind, werden die geschichtliche Gültigkeit unseres religiösen Axioms bezeugen.

Man könnte sich eine pessimistische Auffassung denken, die an ein fortwährendes Abnehmen des Wertes im Dasein glaubte. Auch eine solche Auffassung würde durch religiöse Erfahrung bestimmt sein (siehe 31), obschon sie des religiösen Glaubens ermangelte (siehe 34). Wollte man den Nachdruck auf die fortwährende Tendenz zur Wertverminderung legen, so könnte ein derartiger Pessimismus Religion mit negativem Vorzeichen genannt werden. Er würde stets durch das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit bestimmt sein und keinen völligen Gegensatz zur Religion bezeichnen. Der völlige Gegensatz aller Religion würde weder der Pessimismus noch der Optimismus, dagegen aber der Neutralismus sein: alle Schätzung über das Gebiet der menschlichen Handlungen hinaus fällt weg, und der Mensch betrachtet den Gang des groſsen Weltlaufes nur als Zuschauer, indem er sich von dessen unendlicher Gleichgültigkeit gegen alles, was die Menschen Wert nennen, überzeugt fühlt. Meiner Meinung nach ist es sehr schwer zu entscheiden, ob ein solcher Neutralismus wirklich existieren kann. Auch im bloſsen Zuschauer wird während jedes intellektuell oder ästhetisch (geschweige denn ethisch) erregten Zustandes eine Stimmung mit einem religiösen Anstrich entstehen: es verleiht dem Dasein besonderen Wert, daſs sein Verständnis oder Anblick uns Freude verursacht, und unsere Weltanschauung wird unwillkürlich durch den Fort-

schritt oder Rückschritt derartiger intellektueller oder ästhetischer Werte gefärbt werden.

b) Psychologisch-geschichtliche Erörterung des Satzes von der Erhaltung des Wertes.

76. In zwei verschiedenen Formen finden wir in den geschichtlichen Religionen den Glauben an die Erhaltung des Wertes. Wir treffen hier dieselben Hauptformen an, die uns schon bei der Beschreibung der religiösen Erfahrung und des religiösen Glaubens aufstiefsen (43). Ihrem Wesen nach sind sie keine völligen Gegensätze, und geschichtlich haben sie mehrfach aufeinander eingewirkt; sie erscheinen aber doch als zwei Typen, so dafs die speziellen Formen der Religion, die verschiedenen religiösen Standpunkte sich mehr oder weniger entschieden einem der beiden nähern. Da es unmöglich sein würde, alle speziellen Religionsformen und religiösen Standpunkte unserer Betrachtung zu unterwerfen, begnügen wir uns mit diesen beiden Typen, im Vertrauen darauf, dafs das religiöse Leben durch dieselben seine am meisten charakteristischen Eigentümlichkeiten ausgedrückt hat. — Bevor ich jede für sich betrachte, gebe ich eine kurze Charakteristik von beiden.

Nach dem einen Typus ist der höchste Wert stets aktuell zugegen. Was ihn dem Blicke der Menschen verbirgt, ist die bunte Mannigfaltigkeit und der fortwährende Wechsel der empirischen Welt, wie auch die Illusionen von der Realität des Sinnlichen, in die sich der Mensch hierdurch verstrickt. Schwinden diese Illusionen, — was ernstliche Thätigkeit des Denkens und Wollens voraussetzt, — so kommen die Menschen zur Klarheit über die ewige Realität und über ihre unmittelbare Einheit mit dieser. Alle Mannigfaltigkeit (wenigstens alle äufsere, sinnliche Mannigfaltigkeit) fällt weg; das Zeitverhältnis verliert seine Bedeutung, und das Wertvolle erweist sich als das Einzige, das immer ist und immer gewesen ist, als die einzige wahre Realität.

Nach dem anderen Typus erhält sich das Wertvolle nur durch den beständigen Kampf mit Kräften, die es hemmen und aufheben wollen. Überdies mufs es eine Entwickelung durchlaufen, bevor es in seiner ganzen Fülle dasteht; — es hat eine Geschichte. Erst wenn der geschicht-

liche Weltlauf seinen Abschluſs erreicht hat, ist das Wertvolle alles in allen Menschen. Das Zeitverhältnis erhält hier reale und entscheidende Bedeutung; es ist keine Illusion, wie für den ersteren Typus, die nach wahrem Verständnisse wegfällt. Es entstehen wirklich neue Werte, und das Werk, das gethan werden muſs, um des bestehenden Wertvollen teilhaft zu werden, ist ebensowohl eine Realität wie das Ziel, das mittels des Werkes erreicht wird.

77. Ersterer Typus tritt geschichtlich in der indischen Vedantalehre, im Buddhismus, im Platonismus, in der mittelalterlichen Mystik und in Spinozas System auf. Die Erhaltung des Wertes wird hier so behauptet, daſs das in der Zeit in zerstreuter Mannigfaltigkeit und in allmählicher Entfaltung Auftretende in der Ewigkeit zu einer absoluten Einheit konzentriert sein soll. Die Ewigkeit liegt hier nicht hinter der Zeit, sondern in der Zeit, und sie entschleiert sich im Inneren des Menschen, sobald er zur tiefsten Selbstbesinnung gelangt. Dieser Typus muſs konsequenterweise annehmen, daſs zwischen Zeit und Ewigkeit ein Verhältnis der Äquivalenz besteht; dieses Verhältnis der Äquivalenz selbst würde aber keine Geschichte haben, da alle zeitlichen Unterschiede ihre Bedeutung verlieren, und das Ringen, um des Ewigen teilhaft zu werden, würde keine Realität haben.

Man könnte meinen, daſs dieser Typus sich nicht zu einer Volksreligion eigne. Und doch ist die griechische Religion, wie sie zu Homers Zeiten auftritt, wesentlich auf diesen Typus zurückzuführen, wenngleich er hier in kindlicher Form erscheint. Dem homerischen Griechen stand inmitten der Mühen und Kämpfe des Lebens der Olymp in ewiger Klarheit, unberührt und unveränderlich da. Der Olymp ist der ewige und feste Wohnsitz der Götter, immerwährend von leuchtendem Glanze umstrahlt, hoch über die von Sturm und Regen heimgesuchten Regionen erhaben. In diesem glanzvollen Bilde sahen die Griechen die ewige Wirklichkeit des Wertvollen ausgedrückt, und über der Herrlichkeit desselben vergaſsen sie die Schatten ihres eignen Lebens, oder sie nahmen in Wehmut und Resignation den Gegensatz des Olympischen zum Irdischen als etwas hin, das nun einmal so war.

Während hier ein naiver, aber unüberwindlicher Gegensatz zwischen Ewigkeit und Zeit gegeben ist, kommt ein

innigeres und mehr durchdachtes Verhältnis in der Vedantalehre, namentlich aber in der Nirwanalehre des Buddhismus zum Vorschein. Das Nirwana ist, wie schon mehrmals bemerkt, nicht als das reine Nichts zu denken. Dasselbe ist ein Zustand des Friedens und der Erhabenheit, der Gegensatz der Begierde, des Hasses und der Täuschung, die in der Welt der sinnlichen Illusionen gedeihen. Es ist ein Zustand, in welchem die Heiligkeit zur Vollendung gebracht, die Arbeit gethan ist, und „diese Welt" nicht mehr existiert. Um diesen Zustand zu erreichen, mufs das Individuum sich der gewöhnlichen menschlichen Verhältnisse entledigen; dies geschieht aber mit der innigsten Begeisterung:

„Verstehende erheben sich,
Voll Ekel an der Häuslichkeit:
Wie Schwäne fort vom Sumpfe ziehen,
Verlassen frei sie Haus und Hof."

„In leere Zelle eintretend,
Gestillt-beruhigten Gemüts,
Wird überirdisch wohl dem Mönch,
Der klar die ganze Wahrheit sieht.

Wenn immer tiefer er durchschaut
Dies Lebensterbens-Wandelsein,
Ergreift ihn Wonneseligkeit,
Da er das Ewige erkennt[100])."

In der griechischen Welt kommt ein verwandter Gedankengang bei Platon zum Vorschein. Nur die Welt der Ideen ist die wahre Wirklichkeit, und es handelt sich nun darum, dafs die Erkenntnis der Ideen (des Wesens der Dinge und der Vorbilder) sich dem Menschen erschliefst; dann erst ist dieser von aller Zwietracht und Unvollkommenheit befreit. Namentlich im Dialoge „Phädon" tritt dieser Typus auf charakteristische Weise hervor. Durch den Platonismus hat er auch in die Entwickelung des Christentums eingegriffen, das sonst vorwiegend unter den anderen Typus gehört. Im Evangelium Johannis finden sich Züge, die in der Richtung des ersteren, des indisch-griechischen Typus gehen; es ist aber nicht sicher, dafs sie durch direkte Einwirkung aus diesem entstanden sind. Dagegen ist bei Augustinus eine solche Einwirkung ebenso deutlich als sicher. Bei ihm findet sich der platonische Begriff des Ewigen als des Unveränderlichen (semper stans aeternitas), das zu jeder Zeit in gleich hohem Mafse ist, und in

welchem nichts entsteht oder vergeht. Dieser Begriff ist ferner in der mittelalterlichen Mystik wiederzufinden, z. B. wenn Meister Eckhart sagt: „Was ist die Ewigkeit? Die Ewigkeit ist ein gegenwärtiges Jetzt, das nichts von der Zeit weifs. Der Tag, der vor tausend Jahren verflofs, ist nicht ferner von der Ewigkeit als diese Stunde, in welcher ich hier stehe, und der Tag, der in tausend Jahren kommen wird, ist nicht ferner von der Ewigkeit als die Stunde, in welcher ich jetzt rede." Hierher gehört auch Jacob Böhmes Wahlspruch: „Wem Zeit ist wie Ewigkeit, und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit" und Spinozas tiefsinnige Anweisung, „die Dinge im Lichte des Ewigen zu betrachten" [101]).

Es läfst sich nicht bezweifeln, dafs alle diese verschiedenen Standpunkte, jeder auf seine Weise, die Unvergänglichkeit alles wahren Wertes behaupten. Eine Schwierigkeit entsteht jedoch bei näherer Betrachtung des Verhältnisses zwischen „Zeit" und „Ewigkeit". Sollte der Satz von der Erhaltung des Wertes streng festgehalten werden, so müfsten „Zeit" und „Ewigkeit" in einem Verhältnisse der Äquivalenz zu einander stehen, zwei Wertformen sein, unter denen ein Umsatz ohne Verlust stattfinden könnte. Dem ist aber nicht so. Die „Zeit" soll auf allen diesen Standpunkten nur auf einer Illusion beruhen, auf einer Illusion, die sich in ein Nichts auflösen mufs, wenn der wahre Wert — nicht entstehen, sondern — sich enthüllen soll. Deshalb erhalten die Arbeit und die Entwickelung in der Zeit — wie notwendig sie auch sind — keine wirkliche Bedeutung, keine Realität, sondern sind als Anstrengungen zu betrachten, die wir im Traume machen. Auch die Arbeit, die daran gewandt wird, die Illusion aufzuheben, das Traumbild in das Nichts versinken zu lassen, das es ist, um sich in die wahre Realität einzuleben, ist eine Illusion. Allerhöchstens kann die Arbeit als ein blofses Mittel erscheinen, das man vergifst, wenn der Zweck erreicht ist, als eine Leiter, die man von sich stöfst, wenn man nach oben gelangt ist. Von diesen Standpunkten aus kann konsequent der Arbeit und der Entwickelung — mithin auch den Gütern und den Aufgaben, welche die Welt der Zeit herbeiführt — kein unmittelbarer und selbständiger Wert beigelegt werden.

Es fehlt hier zugleich an einem natürlichen Motive für

den Einzelnen, sich andre Zwecke zu setzen als seine eigne persönliche Befreiung von der Illusion. Hat der Einzelne für sich die Vollendung erreicht, den Schleier der Illusion zerrissen, weshalb soll er dann in der illusorischen Welt verweilen, selbst wenn er hierdurch anderen Menschen helfen könnte, eine ähnliche Vollkommenheit wie die von ihm selbst erworbene zu erreichen? Weshalb soll der Schwan zum Sumpfe zurückkehren? — Als Buddha die Vollendung erreicht hatte trotz aller Hindernisse, die der böse Geist (Mara, der Teufel des Buddhismus) ihm in den Weg gelegt hatte, forderte dieser ihn auf, jedenfalls doch anderen Menschen den von ihm gefundenen Weg zur Vollendung nicht zu zeigen. Buddha gehorchte nicht, teils „aus Mitleid mit den Wesen", teils auch nur, weil es seiner Vollkommenheit keinen Abbruch that, wenn er sich anderen mitteilte. An und für sich lag aber doch die Konsequenz am nächsten, wie es von Buddha selbst und in dem buddhistischen Gedichte Dhammapadan (Weg zur Wahrheit) ausgesprochen wird, dafs wer das Höchste, nämlich die Befreiung von Kummer und Furcht, erreichen will, keinen Menschen lieben darf, da die Trennung von den Lieben Kummer verursacht[102]).

Aufser dem Dualismus der Zeit und der Ewigkeit kommt auf diesen Standpunkten ein andrer Dualismus zum Vorschein. Nicht alle gelangen nämlich zum Nirwana, und der Buddhismus entwickelte deshalb ganz natürlich eine Lehre von der Hölle oder nahm sie aus dem Volksglauben auf. Es ist auch nicht allen beschert, Platons ewige Ideen zu erkennen oder das Vermögen zu haben, wie Spinoza die Dinge im Lichte des Ewigen zu betrachten. Unter irgend einer Form macht sich der altgriechische Gegensatz zwischen dem ewigen, strahlenden Olymp (dem Analogon des Nirwana, der Ideenwelt, des Gesichtspunktes des Ewigen) und der düsteren Menschenwelt geltend. Nur Einzelne, die Günstlinge der Götter, erheben sich über diesen Gegensatz. Im übrigen findet auf der ganzen Linie Wertverlust statt.

Das Resultat wird also, was den ersteren Typus der Religion betrifft, dafs der Satz von der Erhaltung des Wertes eine stillschweigende Voraussetzung ist, dafs er aber während der näheren Entwickelung der Standpunkte nicht mit völliger Konsequenz entfaltet wird. Der Einwurf, der somit diesen Typus trifft, — dafs der Satz von der Erhaltung

des Wertes nur mangelhaft durchgeführt wird, — ist aber kein fremder Einwurf. Er entsteht durch Anwendung eines von diesem Religionstypus selbst anerkannten Mafsstabes. Das menschliche Leben aufserhalb des Olymp und des Nirwana ist doch nicht absolut wertlos: der Grieche hat seine kindliche Freude am Leben, und der Buddhist mufs wenigstens dem Trachten über die Zeit hinaus, das zum Nirwana führen kann, wirklichen Wert beilegen. Der Olymp und das Nirwana können daher konsequenterweise nicht eine einzig dastehende privilegierte, von den Geschehnissen der endlichen Welt unberührte Stellung einnehmen. Nur wegen des lebendigen und positiven Zusammenhangs mit dieser Welt können sie das höchste Wertvolle bezeichnen. Wir messen hier die Religion mit der Religion selbst, indem wir die einzelnen Züge eines religiösen Standpunktes mit dem Ziele zusammenhalten, das dieser sich selbst gesteckt hat. Die Religion läfst sich von aufsen angreifen, von Standpunkten aus, die ihrem innersten Ziele, ihrer eigentlichen Tendenz fremd sind; eine solche Kritik würde uns aber nicht dazu verhelfen, das religiöse Axiom, den Grundsatz zu finden, den die Religion nicht verleugnen kann, ohne sich selbst zu verleugnen. Ist der Satz von der Erhaltung des Wertes ein Satz, den keine Religion verleugnen kann, ohne sich selbst zu verleugnen, so ist dieser Satz der religiöse Grundsatz.

78. Was den anderen Haupttypus auszeichnet, ist sein geschichtlicher Charakter. Er glaubt an eine Weltgeschichte. Im Parsismus tritt dieser geschichtliche Charakter zuerst in entschiedener Form auf. Der Kampf des Guten mit dem Bösen wird in der ganzen Natur geführt, wie auch im Menschenleben, und der Blick richtet sich auf einen grofsen Weltkampf, nach welchem die Vollendung erwartet wird. Bei den jüdischen Propheten treffen wir einen selbständigen geschichtlichen Glauben an, der unter dem Einflusse des innigen Bedürfnisses, an der Hoffnung auf die Zukunft des Volkes und der Überzeugung von der Treue des nationalen Gottes unter allem Wechsel festzuhalten, emporgewachsen ist. Aus den Drangsalen der Zeit erschauen sie einen Tag, an dem es erschallen kann: „Siehe, das ist unser Gott, auf den wir harren, und er wird uns helfen! — Gott, der Herr, ist ein Fels ewiglich!“ (Jesaias XXV, 9—XXVI, 4.) In den messianischen Erwartungen des postexilischen Judentums

und in der christlichen Lehre von dem Reiche Gottes und dessen baldigem Kommen ist derselbe geschichtliche Glaube ausgedrückt. Dieser hat dem Gedankengange der europäischen Menschheit sein bedeutsames Gepräge mitgeteilt. Augustins Werk vom „Staate Gottes" (civitas dei) und Bossuets *„Discours sur l'histoire universelle"* bilden die religiöse Vorbereitung auf das, was spätere Zeiten Philosophie der Geschichte, Soziologie oder Kulturgeschichte genannt haben.

Das zeitliche Verhältnis erhält hier positive, entscheidende Bedeutung. Der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beruht nicht auf einer Illusion. Und es werden bestimmte Aufgaben gestellt, die sich nur durch Arbeit und Entwickelung lösen lassen. Es gibt ein wirkliches „noch nicht", wie auch ein „nicht mehr". Durch den Wechsel der Zeiten und die Phasen der Entwickelung wird das Höchste verwirklicht. Ein Vergleich der „Upanishads" mit dem Neuen Testamente ist in dieser Beziehung äufserst lehrreich. Während dort kein Verhältnis der Äquivalenz zwischen Zeit und Ewigkeit stattfinden konnte, soll es hier ein Verhältnis der Äquivalenz zwischen Vergangenheit und Zukunft geben: das Leben wird gewonnen, wenn es verloren wird; das Geopferte wird tausendfach ersetzt werden; Jesus ist nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen; das Reich ist bereitet von Anbeginn der Welt, ist aber ein Erbe, das erst jetzt angetreten wird. Nicht einmal Leiden und Untergang zeugen wider die Erhaltung des Wertes, denn gerade das Leiden in den Diensten des Höchsten, während sich der Blick auf dieses richtet, zeugt von dessen Macht. „Du bist Sieger, weil du dich opfertest! (victor, quia victima!)" ruft Augustin seinem Erlöser zu.

Und in der Idee des Reiches, das da kommen soll, liegt nicht nur die Bedeutung der Geschichte, sondern auch die der Solidarität, des gesellschaftlichen Lebens, und die Möglichkeit einer mehr positiven Form der Menschenliebe als der, welche der Buddhismus konsequent umfassen konnte. Die Vollendung des Einzelnen ist an die Vollendung andrer geknüpft.

In diesem Typus herrscht also ein mehr realistisches Gepräge als in jenem ersten. Und hieraus folgt eine gröfsere Möglichkeit für die Durchführung der Erhaltung des Wertes, indem die empirische Welt und ihre Verhältnisse nicht als blofse Schlacken erscheinen, die kein wertvolles Erz ent-

halten. Der Vorzug, den der zweite Typus vor dem ersten besitzt, steht mit einer vollständigen Durchführung des Satzes von der Erhaltung des Wertes in Verbindung.

Wenn der Nachweis dieses Satzes dennoch auch hier Schwierigkeiten bereitet, so liegen diese vor allen Dingen darin, daſs die Arbeit und die Entwickelung in der Zeit zwar als Realitäten, aber doch nur als Mittel dastehen. Sie haben nur mittelbaren, keinen unmittelbaren Wert. Sie sind nur eine Vorbereitung auf das, was kommen soll. Und das, was kommen soll, — das göttliche Reich, — kommt nicht einmal als ein natürliches und notwendiges Ergebnis der Entwickelung und der Arbeit, sondern wird auf übernatürliche Weise in die Zeit hineingesetzt, so daſs das Band zwischen Vergangenheit und Zukunft zerschnitten wird. Es entsteht dennoch kein inneres Äquivalenzverhältnis der beiden, indem das menschliche Werk im Vergleich mit dem Groſsen, das kommen soll, von verschwindender Bedeutung, vielleicht sogar ein Hindernis wird. Die Arbeit wird eigentlich eine negative: es kommt darauf an, sich nicht in die menschlichen Verhältnisse, in die Güter und Aufgaben des menschlichen Lebens zu vertiefen, sondern zu wachen und zu beten, um bereit zu sein, wenn die Erfüllung kommt. Das Leben in der Zeit wird ein Leben in Erwartung, und Wert hat nur, was auf das künftige Leben vorzubereiten vermag. Hierdurch entsteht eine gewisse Ähnlichkeit des Christentums (d. h. des Urchristentums) mit dem Buddhismus, denn es kann in der Praxis zu demselben Resultate führen, wenn man die wesentliche Kontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft bestreitet, und wenn man das Zeitverhältnis überhaupt für illusorisch erklärt.

Aber auch an anderen Punkten stöſst der Nachweis des Satzes von der Erhaltung des Wertes in diesem Typus auf Schwierigkeiten. Und diese Punkte sind von besonderem Interesse, weil das religiöse Bewuſstsein selbst die Aufmerksamkeit darauf gerichtet und die Schwierigkeiten zu überwinden gesucht hat. Es hat groſses religionsphilosophisches Interesse, zu sehen, wie der Versuch, die Schwierigkeiten zu überwinden, gerade kraft des Satzes von der Erhaltung des Wertes angestellt wird. Es ist Augustinus, der gröſste Theolog in der Geschichte des Christentums, der diesen Versuch unternimmt.

Der erste Punkt ist das Dogma von der ewigen Ver-

dammnis. Es ist nicht notwendig zu erörtern, ob dieses Dogma sich aus den neutestamentlichen Schriften herleiten läfst[103]); es genügt, dafs die orthodoxe Kirchenlehre, sowohl die protestantische als die katholische, es verficht. Zweifelsohne würde es leichter sein, einen Beweis zu führen, dafs das Christentum sich auf die Voraussetzung des Satzes von der Erhaltung des Wertes stützt, wenn es sich darthun liefse, es sei die Lehre des Neuen Testamentes, dafs schliefslich alle Menschen selig würden. Was uns hier interessiert, ist aber, dafs gerade der Dualismus der Seligen und der Verdammten dem denkenden religiösen Bewufstsein als notwendige Konsequenz der Erhaltung des Wertes hat erscheinen können, — der Erhaltung desjenigen Wertes natürlich, der für dieses Bewufstsein der höchste Wert war. Wie der Weltlauf auch enden möchte, so hält das christliche Bewufstsein daran fest, dafs er zur Ehre und Verherrlichung Gottes dient. Augustinus sucht dies näher zu begründen. Die göttliche Gerechtigkeit erhält Genugthuung dadurch, dafs die Bösen nach Verdienst behandelt und dort untergebracht werden, wo ihnen zu sein gebührt. Ja, Augustinus verteidigt diesen Dualismus nicht allein als ethisch notwendig, sondern auch als ästhetisch notwendig. Wenn der Weltlauf mit der ewigen Verdammnis der Vielen endet, so könnte es scheinen, als führte dies eine Unvollkommenheit des definitiven Zustands des Daseins herbei; aber, sagt Augustinus, was vom Standpunkte des einzelnen Teiles gesehen unvollkommen ist und Abscheu erregt, kann vom Standpunkte der Totalität sehr wohl eine Vollkommenheit sein, indem zur Harmonie nur erforderlich ist, dafs alles seinen rechten Platz erhält, und indem gerade der Gegensatz der Seligen und der Verdammten dazu dient, die Schönheit des Ganzen zu vermehren (omnes ita ordinantur .... in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat)[104]). Jener Dualismus also, in welchem so oft ein Einwurf gegen das Christentum gefunden wurde, ist für Augustinus gerade ein Zeugnis von der Erhaltung der höchsten ethischen und ästhetischen Werte. Es äufsert sich in seinem Gedankengange unstreitig ein Streben, den Grundsatz von der Erhaltung des Wertes festzuhalten — gegen einen Einwurf, der sich auf den nämlichen Satz stützte. Was zur Begründung des Einwurfs diente, will er in eine Bestätigung um-

und verändert sich nicht, weil die Welt sich verändert. Nicht einmal Gottes Güte führt Bedürfnis und Abhängigkeit herbei, denn da er ein vollkommenes Wesen ist, dessen Vollkommenheit keinen Anwachs erhalten kann, so kann auch seine Güte bestehen, ohne andrer Wesen zu bedürfen. Diese Konsequenz zieht Thomas: Bonitas eius potest esse sine aliis[108]). Mit welchem Rechte sie dennoch „Güte" genannt wird, bleibt eine Frage für sich. Hier sollte nur hervorgehoben werden, daſs beide Religionstypen — trotz ihres nicht zu bezweifelnden Strebens, die Erhaltung des Wertes festzuhalten — in Schwierigkeiten geraten, die sie nicht zu überwinden vermochten, — in Schwierigkeiten, in denen sie sich als unvollkommene Ausdrücke des von ihnen selbst anerkannten Ideals der Religion erweisen.

79. Das Ergebnis der bisher angestellten Untersuchung über die beiden Hauptformen der Religion wird also, daſs sich in beiden eine entschiedene Tendenz äuſsert, die Erhaltung des Wertes zu behaupten, welche Tendenz namentlich in den Versuchen hervortritt, Einwürfe zurückzuweisen, die sich auf eine scheinbare Wertverringerung stützen.

Wenn es dennoch keiner der beiden Hauptformen gelingt, den Satz von der Erhaltung des Wertes streng festzuhalten, so rührt dies nicht nur daher, daſs geschichtliche Lebensformen ihr eignes eigentliches Wesen oder ihre Idee nie völlig ausdrücken, weil Elemente und Verhältnisse, die nicht zur Sache gehören, mitbeteiligt sind. Es rührt auch von einem Umstande her, der mit dem Wesen der Religion, wie dieses sein muſs, wenn der Glaube an die Erhaltung des Wertes das religiöse Axiom ist, in enger Verbindung steht. Es ist nämlich klar, daſs der Glaube an die Erhaltung des Wertes Kräfte und Interessen beanspruchen muſs, die eben dadurch der Aufgabe, in der gegebenen Welt Werte zu finden und zu erzeugen, entzogen werden. Deswegen tritt stets ein mehr oder weniger gegensätzliches Verhältnis zwischen der Religion und den anderen geistigen Gebieten ein. Da das religiöse Verhältnis selbst ein Schätzungsmotiv abgeben und Werte begründen kann, so läſst dieses gegensätzliche Verhältnis sich auch als ein gegensätzliches Verhältnis der primären und der sekundären Werte bezeichnen. (Vgl. 31 und 73.) Ganz besonders tritt dies in dem Verhältnisse zwischen Religion und Ethik hervor, was in der ethischen

Religionsphilosophie näher auseinandergesetzt werden wird. Um aber verstehen zu können, weshalb die Durchführung des religiösen Axioms stets unvollkommen bleiben mufs, war es notwendig, schon hier darauf hinzuweisen, dafs der Glaube an Werte zur Arbeit an der Entdeckung und Verwirklichung von Werten leicht in einen gewissen Gegensatz treten wird. In den beiden Hauptformen der Religion erweist dies sich in dem Verhältnisse zur zeitlichen Entwickelung, die nicht zu ihrer vollen, positiven, inneren Gültigkeit gelangt. Das Leben in der Zeit erscheint schliefslich entweder als eine Illusion oder als eine Wirklichkeit von verschwindender Bedeutung.

Und hiermit steht wieder in Verbindung, dafs die Religion geneigt ist, von einem gar zu engen Wertbegriffe oder davon auszugehen, dafs der Inbegriff der Werte ein für allemal gefunden sei, so dafs es jetzt nur darauf ankomme, denselben zu erhalten oder doch im Glauben an dessen Erhaltung zu leben. Solange neue Erfahrungen kommen, können auch neue Werte kommen, und diese wird die Religion erst nach einem gewissen Widerstande in den Inbegriff dessen aufnehmen, an dessen Erhaltung sie glaubt.

Auch auf andre Weise verhindert die Unabschliefsbarkeit der Erfahrung die Durchführung des religiösen Axioms. Es wird stets neue Erfahrungen geben, an denen dieses Axiom sich erproben soll. Selbst wenn wir uns den Inbegriff der Werte als ein für allemal abgeschlossen denken, wird dieser abgeschlossene Inbegriff doch veränderten Verhältnissen gegenüber stehen können, und die religiösen Vorstellungen, die dessen Erhaltung während des Wechsels der früheren Erfahrungen auszudrücken vermochten, genügen nicht immer ohne weiteres, wenn die Erfahrungen einen anderen Charakter erhalten. Das religiöse Axiom teilt hier das Schicksal aller anderen Axiome.

Endlich hat es hier ebenfalls grofsen Einflufs, dafs das religiöse Bewufstsein sich mittels mehr oder weniger bildlicher Vorstellungen ausdrückt. Nur die religionsphilosophische Reflexion stellt den Satz in der Form auf, in welcher wir ihn hier erörtern. Im religiösen Bewufstsein tritt er in konkreten, bildlichen Formen auf, die aus Analogien mit mehr oder weniger begrenzten Verhältnissen hergeholt werden. Ein Blick auf die verschiedenen Gottesvorstellungen, Inkarnationstheorien, Versöhnungstheorien

und Unsterblichkeitsvorstellungen zeigt, daſs sie von Kombinationen von Bildern herrühren, die speziellen Erfahrungsgebieten (z. B. Familien- und Rechtsverhältnissen) entnommen sind. Kein Wunder denn, daſs kein konsequenter Gedankengang entstehen kann, wenn diese Bilder über ihren ursprünglichen Zusammenhang erhoben und darauf mit Elementen eines ganz anderen Zusammenhangs kombiniert werden. Bei dem Versuche, hier einen Gedankenbau aufzuführen, verschwinden die ursprüngliche poetische Bedeutung und Wirkung der Bilder, ohne daſs dies durch die Konsequenz des Gedankens Ersatz fände.

Die Hypothese, daſs der Glaube an die Erhaltung des Wertes das Wesentliche aller Religion ist, hat ihre Prüfung also so gut bestanden, wie zu erwarten stand.

Indirekt wurde diese Hypothese in der erkenntnistheoretischen Religionsphilosophie vorbereitet, die nachwies, daſs es nicht der Sinn der Religion sein könne, eine wissenschaftliche Erkenntnis des Daseins zu geben. Sollten religiöse Vorstellungen irgend einen Wert besitzen, so muſste es der sein, daſs sie zur bildlichen Form und Äuſserung andrer Seiten des Seelenlebens als der intellektuellen dienten.

Positiv wurde die Hypothese durch die psychologische Untersuchung der religiösen Erfahrung und des religiösen Glaubens begründet. Es erwies sich, daſs das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit dasjenige Gebiet war, auf welchem die religiöse Erfahrung ihr Heim hatte, im Unterschied von anderen Erfahrungen, die nur Werte oder nur die Wirklichkeit betreffen. Und es erwies sich, daſs der religiöse Glaube seiner Natur zufolge ein konstantes Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit festzuhalten sucht; er selbst ist Treue, und er setzt etwas der Treue Analoges im Dasein voraus. Es gibt also einen inneren Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und religiösem Glauben einerseits und der Annahme von der Erhaltung des Wertes anderseits.

Diese rein psychologische Begründung scheint nun durch eine Analyse der beiden geschichtlichen Hauptformen der Religion ihre Bestätigung gefunden zu haben.

c) Allgemeine philosophische Erörterung des Satzes von der Erhaltung des Wertes.

80. Ist der Glaube an die Erhaltung des Wertes das Wesentliche aller Religion, zuvörderst aller positiven Religion, so wird es von grofsem Interesse, zu untersuchen, wiefern ein solcher Glaube sich mit einer streng wissenschaftlichen Weltauffassung vereinen läfst. Es mufs unterschieden werden, ob er mit der wissenschaftlichen Forschung vereinbar ist, oder ob er sich vielleicht aus dieser ableiten läfst. Wie ich nachzuweisen gesucht habe, führt nicht das reine Erkenntnisbedürfnis, sondern das Bedürfnis, zwischen der Erkenntnis (dem Verständnisse in wissenschaftlichem Sinne) und der Schätzung, mithin zwischen Wirklichkeit und Wert, Harmonie herzustellen, zum Glauben an die Erhaltung des Wertes. Obschon die Motive der Erkenntnis von denen der Schätzung verschieden sind, können ihre Wirkungen dennoch sehr wohl vereinbar sein. Könnten und dürften wir keinen anderen Ansichten vom Dasein huldigen als denen, welche die wissenschaftliche Forschung ersinnen und beweisen kann, so müfste der Satz von der Erhaltung des Wertes wegfallen. Die Wissenschaft ist nicht im stande, aus sich selbst einen religiösen Glauben zu erzeugen. Die Wissenschaft arbeitet sich zu der Ansicht empor, dafs alle Veränderungen des Daseins Umsätze aus einer Form des Seins in eine andre sind, Umsätze, die nach bestimmten Mafsverhältnissen vorgehen. In dieser Richtung schreitet die wissenschaftliche Forschung vorwärts; immer besser wird das Neue als eine Form des Alten erkannt; das Neue wird aus dem Alten gefolgert; und für jede neue Erscheinung wird eine vorhergehende nachgewiesen, der sie entspricht wie die Wirkung der Ursache. Sowohl Identität als Rationalität und Kausalität werden immer mehr im einzelnen nachgewiesen. (Vgl. 5—6.) Der Blick erschliefst sich immer mehr einer grofsen Kontinuität des Daseins. Aber selbst wenn wir uns dieses Ideal der Wissenschaft völlig verwirklicht dächten, würde hiermit durchaus nichts in betreff der Kontinuität des Wertes entschieden sein. Die Prozesse des Daseins könnten kontinuierlich sein, ohne dafs Kontinuität rücksichtlich ihres Wertes stattfände. Das Wertvolle könnte ein seltner Gast sein, der an einzelnen Stationen des grofsen

Entwickelungsprozesses anzutreffen, sonst aber überall spurlos verschwunden wäre. Wenn man meint, das innerste Wesen des Daseins sei dadurch erschöpft, daſs der empirische Inhalt nach Identitäts-, Rationalitäts- und Kausalitätsverhältnissen ausgeformt würde, so bleibt für einen Glauben kein Raum übrig. Eine derartige Meinung läſst sich aber nicht beweisen. Es steht die Möglichkeit offen, daſs der groſse rationale und kausale Zusammenhang, der sich der Wissenschaft immer mehr enthüllt, der Rahmen oder die Grundlage für die Entfaltung eines wertvollen Inhalts wäre, die gerade mittels der von der wissenschaftlichen Forschung nachgewiesenen Gesetze und Formen geschähe. Der Satz von der Erhaltung des Wertes braucht nicht mehr und nichts anderes zu besagen als dies.

81. Steht der Satz von der Erhaltung des Wertes nun als von den wissenschaftlichen Grundsätzen verschieden da (ohne deshalb mit diesen unvereinbar zu sein), so bietet er in seinem Verhalten zur Erfahrung eine gewisse Analogie mit jenen dar. Die wissenschaftlichen Grundsätze lassen sich nicht streng beweisen. Sie erscheinen als Grundhypothesen, als Prinzipien, die unser Forschen und Suchen leiten, indem sie uns Anweisung geben, wie wir fragen und wie wir unsere Probleme gestalten sollen. Ja, schon daſs wir überhaupt fragen, — daſs wir überhaupt Probleme aufstellen, — rührt von einer mehr oder weniger bewuſsten Anerkennung der wissenschaftlichen Grundsätze der Identität, Rationalität und Kausalität her. Der Kausalitätssatz z. B. ist deshalb von so groſser Wichtigkeit, weil wir kraft seiner bei jedem Ereignisse fragen, welche anderen Ereignisse die Voraussetzung für das Eintreten dieses Ereignisses bilden. Läge der Kausalitätssatz nicht allem unseren Denken unwillkürlich zu Grunde, so würden wir uns damit begnügen, das Geschehene aufzuzeichnen und zu beschreiben, — über die Veränderungen des Daseins ein Verzeichnis aufzunehmen. Wenn der Kausalitätssatz in der Wissenschaft speziell als der von uns das Prinzip der natürlichen Ursachen benannte Satz auftritt (5—6), so hat dies den Sinn, daſs wir nicht glauben, ein Ereignis verstanden zu haben, bevor wir dessen unvermeidlichen Zusammenhang mit früheren Ereignissen finden, die ebenso sichere und unzweifelhafte Erfahrungen sind, wie das neue Ereignis. Ähnlicherweise verhält es sich auch mit spezielleren Sätzen,

z. B. mit dem Satze von der Erhaltung der Energie. Diesem Satze gemäfs fragt der Naturforscher bei jeder neuen Äufserung von Energie, für welche andre Art von Energie sie das Äquivalent bilde, und welches Quantum dieser anderen Art einem bestimmten Quantum der neuen Art entspreche. Unsere wissenschaftlichen Grundsätze sind Hypothesen, die zugleich Antizipationen sind[109]): wir greifen mit unseren Fragen und Vermutungen dem Laufe der Natur vor, und unsere Erkenntnis schreitet durch die Prüfung und Bestätigung (Verifikation) dieser Vermutungen vorwärts. Eine philosophische Schule (die apriorische, idealistische) legt der Antizipation, eine andre (die empirische, realistische) der Verifikation das gröfsere Gewicht bei; an und für sich widerstreiten aber diese beiden Seiten unserer Erkenntnis einander nicht.

Was nun die Verifikation der Grundsätze, der fundamentalen Antizipationen betrifft, so wird diese nie vollständig werden können. Sie besteht darin, dafs es sich bei näherer Untersuchung erweist, wie alle neuen Erfahrungen die Erwartungen befriedigen, die wir jenen Grundsätzen gemäfs hegen. Solange die Erfahrung aber fortgesetzt wird, läfst diese Untersuchung sich nicht abschliefsen. Und dies erhält um so eingreifendere Bedeutung, da der feste, kausalbestimmte Zusammenhang unter den Veränderungen das letzte Kriterium ist, das wir besitzen, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden (vgl. 6). Wenn wir die Wirklichkeit einer uns erscheinenden Sache bezweifeln, so versuchen wir, ob wir sie mit anderen Sachen, deren Wirklichkeit für uns festgestellt ist, in unvermeidlichen Zusammenhang zu bringen vermögen; erweist dies sich als unmöglich, so sehen wir das uns Erscheinende für eine Illusion oder eine Halluzination an, es sei denn, dafs sich an jenen anderen, von uns als wirklich betrachteten Dingen Zweifel erhöbe; im letzteren Falle müssen wir diese anderen Dinge nach ihrem Zusammenhang mit Dingen, deren Wirklichkeit zu bezweifeln wir (noch) keinen Grund haben, einer Prüfung unterwerfen, — und so weiter. Da das Kriterium der Wirklichkeit sich stets nur annähernd durchführen läfst, so ist der Begriff der Wirklichkeit selbst eigentlich ein idealer Begriff. (Vgl. 17.) Wir operieren schlankweg mit diesem, wie mit verschiedenen anderen Begriffen, trotz ihres unfertigen Charakters. Das

Dasein steht uns nicht als abgeschlossen da — und wer weifs, ob es überhaupt abgeschlossen ist? Vielleicht ist es in fortwährendem Werden begriffen, so dafs das ununterbrochene Auftauchen neuen empirischen Inhalts kein Zufall wäre. Hierdurch würde es verständlich werden, dafs das Dasein stets mit unserer Erkenntnis inkommensurabel ist, wie grofse Fortschritte diese auch macht.

Wie mit den Grundsätzen für unser Verständnis des Daseins, so verhält es sich auch mit den unseren ethischen Urteilen zu Grunde liegenden Prinzipien. Die ethischen Prinzipien geben diejenigen Regeln an, nach welchen wir uns bei unserer Wertschätzung menschlicher Handlungen richten müssen, wenn wir mit dem in Übereinstimmung bleiben wollen, was das Innerste, das Zentrale unserer Natur ist. Sie verändern sich daher, wenn das Zentrale in uns sich verändert, und ihre Anwendung und Bestätigung in der Erfahrung bleiben stets unvollkommen, da der grofse Zusammenhang, in welchem menschliche Handlungen entstehen, und in welchen sie eingreifen, uns unabsehbar und in fortwährender Entwickelung begriffen ist. — Von einem ethischen Gesichtspunkte aus erhält der unabgeschlossene Charakter des Daseins ganz besondere Bedeutung. Denn wäre das Dasein an und für sich fertig, so bliebe für die Ethik kein Raum und kein Grund übrig. Von ethischem Streben kann nur dann die Rede sein, wenn der Weltlauf unvollendet ist, und wenn dessen Fortsetzung zum Teil durch menschliches Wollen und Handeln hindurch geht[110]). Einer der Gründe, weshalb die Religion und die Ethik so leicht miteinander in Streit geraten, liegt gerade darin, dafs die Religion geneigt ist, an ein fertiges, ein für allemal absolut vollkommenes Prinzip des Daseins zu glauben. (Vgl. 79.)

In Analogie mit den Grundsätzen der Wissenschaft und der Ethik wird das religiöse Bewufstsein den Grundsatz von der Erhaltung des Wertes als eine Antizipation aufstellen können — obschon die Verifikation weit schwieriger und unvollkommener sein wird als auf dem theoretischen und dem ethischen Gebiete. Das Motiv für diese Aufstellung wird wesentlich ein praktisches, persönliches Bedürfnis sein, das durch die Erfahrung vom Verhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit hervorgerufen wird. Der Satz wird die Erwartung ausdrücken, dafs während des Wechsels der Zeiten

und des Laufes der Veränderungen ein wertvoller Kern des Daseins bestehen bleibt, und diese Erwartung wird wieder das Streben erzeugen, in den neuen Formen und Erscheinungen, unter welchen das Dasein auftritt, neue Gewande für die alten Werte zu finden. Dies ist eine Erwartung und ein Streben, das sich von keiner dogmatischen Autorität fesseln zu lassen braucht, ebensowenig wie es mit irgend einer wissenschaftlichen Voraussetzung in Streit gerät oder zum Streit mit irgend einem wissenschaftlichen Resultate zu führen braucht.

Auf allen Gebieten greift das Leben der Erfahrung vor. Das Leben beginnt mit einem Überschufs an Kraft. Es ist z. B. charakteristisch, dafs der Stoffwechsel des Hühnerembryos ebenso intensiv ist, wie der des erwachsenen Huhnes. Das Wachstum stellt gröfsere Forderungen als die Erhaltung. Das Leben mufs mit einem grofsen Einsatz von Kraft beginnen, damit der Widerstand gegen seine Entfaltung und Behauptung überwunden werden kann. Dies gilt sowohl vom psychischen als vom rein physischen Leben. Hiermit steht das unwillkürliche Vorgreifen, die kühne Vorstellungsbildung in Verbindung, die für das Denkleben so charakteristisch ist. Wir leben in der Erwartung, bevor wir in der Erinnerung leben; wir sehen vorwärts, bevor wir rückwärts sehen. Wir werden im Glauben geboren und fangen mit zuversichtlicher Antizipation an. Es wird dann Sache der Erfahrung, durch Bestätigungen und Täuschungen die anfänglichen Antizipationen einzudämmen und zu bestimmen. Zeigt sich zwischen den von uns erworbenen Vorstellungen und der Erfahrung ein Widerspruch, so kann dies entweder daher kommen, dafs unsere Erfahrung zu begrenzt ist, oder auch daher, dafs unsere Vorstellungen falsch sind. Die Entdeckung eines solchen Widerspruchs kann auf allen Gebieten grofse Krisen herbeiführen. Es gilt dann, ob eine geistige Elastizität vorhanden ist, die es vermag, entweder die Erfahrung zu erweitern, so dafs sie den idealen Antizipationen angemessen wird, oder die Ideen umzugestalten, so dafs sie mit dem Zeugnisse der untrüglichen Erfahrung übereinstimmen. Darin besteht die grofse Kunst des Lebens.

Der Satz von der Erhaltung des Wertes wird sich oft nur dadurch behaupten lassen, dafs die Werte geändert werden, oder dafs sie in anderen Erfahrungen als vorher

auftreten. Der Glaube an die Erhaltung des Wertes kann sich deshalb nur unter der Voraussetzung halten, dafs eine ununterbrochene geistige Arbeit stattfindet, die den Kern von der Hülse zu unterscheiden weifs, nicht nur, solange das Dasein alte, bekannte Früchte darbietet, sondern auch, wenn es neue Früchte trägt. Es kann eintreten, dafs später zum Kern wird, was anfangs die Hülse war, und umgekehrt.

Kann die Erfahrung hier aber nicht weiter führen als bis zur Begrenzung und näheren Bestimmung, kann sie nicht dahin führen, dafs das Bedürfnis, welches zur Aufstellung des Satzes von der Erhaltung des Wertes bewegt, völlig aufhört? Denken wir uns, dafs das Bedürfnis, die Ursachen der Ereignisse zu finden, stets getäuscht würde, indem das Kausalprinzip nie irgend welche Bestätigung fände; würde dieses Bedürfnis dann nicht schliefslich wegfallen? Alle geistigen Bedürfnisse regen sich nur unter gewissen Bedingungen und verschwinden mit diesen zugleich. Jedes persönliche Bedürfnis mufs, wie überhaupt alles Leben, um seine Existenz kämpfen. Diese Möglichkeit läfst sich mithin nicht hinsichtlich des religiösen Bedürfnisses bestreiten. Und die Religionsgeschichte lehrt, dafs ein Glaube eigentlich nur aus Mangel an Lebensbedingungen stirbt, nicht aber, weil er streng theoretisch widerlegt wird. Wie Auguste Comte sagt: Apollo und Minerva sind nie widerlegt worden. Es hat sich der ganze Erdboden verändert, auf welchem allein das Bedürfnis, an diesen Göttergestalten festzuhalten, gedeihen konnte. Die Götter sterben aus Mangel an Nahrung, und die Nahrung kommt aus dem lebhaften Bedürfnisse des Geistes. Die religionsgeschichtliche Erfahrung hat uns bisher aber nur ein Verschwinden spezieller Formen oder Objekte des religiösen Glaubens gezeigt, nicht aber ein Versiegen der lebendigen Quelle, aus welcher der Glaube entsprang. Ob ein solches Versiegen dieser Quelle in ferner Zukunft eintreten wird, das können wir nicht wissen. Vorläufig haben wir keinen Grund, dies zu vermuten. Die religiöse Krisis, in der wir uns befinden, kann ein Umbildungsprozefs sein, braucht keinen Todeskampf anzuzeigen.

82. Wie es in ähnlichen Fällen so oft geht, wird diese Krisis durch Veränderungen vorbereitet, deren jede für sich keine prinzipielle Wichtigkeit zu besitzen scheint. Im

Laufe der letzten Jahrhunderte ist es immer mehr klar geworden, dafs die Bedeutung der Religion nicht in dem wissenschaftlichen Verständnisse des Daseins bestehen kann, das sie uns zu gewähren im stande sein sollte. Negativ wird dies dadurch begründet, dafs die Wissenschaft auf anderen Wegen und unter anderen Formen als die Religion zum Verständnisse führt. Positiv wird es begründet durch die zunehmende psychologische Einsicht in das Wesen der Religion, die zur Betonung der Gefühls- und Willenselemente als des Wesentlichen der Religion führt, während die Vorstellungen verhältnismäfsig untergeordnete Bedeutung erhalten. Der Abschlufs dieser ganzen Reihe von Veränderungen kann nur die Annahme werden, dafs alle religiösen Vorstellungen symbolischen oder poetischen Charakters sind.

Bleibt das Bedürfnis, an der Erhaltung des Wertes festzuhalten, nun bestehen, nachdem die Einsicht von dem poetischen Charakter aller mythischen und dogmatischen Vorstellungen gewonnen ist, so läfst sich die Kontinuität der menschlichen Geistesentwickelung an einem sehr wesentlichen Punkte aufrechterhalten. Was hierdurch an die Stelle der Religion tritt, ist keine Philosophie. Es ist eine Art des Glaubens, die andre Arten des Glaubens ersetzt. Der Glaube kann stets nur das Objekt, nicht aber ein Erzeugnis der Philosophie sein; dies ist er nur, insofern die Philosophie die psychologische Möglichkeit eines gewissen Glaubens unter gewissen geistigen Lebensbedingungen nachzuweisen vermag. Die Religionsphilosophie untersucht die erkenntnistheoretischen, psychologischen und ethischen Bedingungen, denen jede Art des Glaubens unterworfen ist. Sie vermag aber keinen Glauben zu konstruieren; sie kann nur den Glauben, dessen Entwickelung das Leben selbst auf verschiedenen Standpunkten herbeiführt, beschreiben, analysieren und schätzen. Die Religionsphilosophie ist eine vergleichende Wissenschaft; sie untersucht die Glaubensstandpunkte und die Glaubensformen in deren Beziehungen zu den geistigen Lebensbedingungen und in deren Kampfe mit diesen, ebenso wie die vergleichende Biologie die organischen Wesen in deren Beziehungen zu den materiellen Lebensbedingungen und in deren Kampfe mit diesen untersucht. Und sie findet — soweit ich zu sehen vermag — die Möglichkeit und die fortschreitende

Entwickelung eines religiösen Standpunktes ohne Mythe, ohne Dogma und ohne Kultus, eines Ergebnisses persönlicher Erfahrungen, die sich in einer Lebenspoesie Ausdruck verschaffen, welche je nach der Eigentümlichkeit des Einzelnen verschiedene Gestalt annimmt. Selbst wenn Bilder und Symbole aus den klassischen Zeiten der positiven Religionen beibehalten werden, geschieht dies auf einem solchen Standpunkte mit geschichtlicher und psychologischer Berechtigung. Erstens wird eine Umdeutung, wie sie hier notwendig ist, fortwährend in den positiven Religionen unternommen. Und zweitens ist die grofse Poesie, die oft in Mythen und Dogmen niedergelegt ist, nicht das ausschliefsliche Eigentum des einzelnen Volkes, der einzelnen Kirche oder Sekte, sondern sie gehört der Menschheit an und steht jedem zur Verfügung, dessen Lebenserfahrung in derselben oder in analoger Richtung geht wie die Erfahrung, der jene Bilder ihre erste Entstehung oder Gestaltung verdanken. Es gibt aber Menschen, in denen der bilder- oder symbolgestaltende Prozefs aus freier Hand vorgeht, ob dessen Ergebnisse nun nur für den Einzelnen allein oder auch für andere aufser ihm Bedeutung erhalten mögen.

83. Der im Vorhergehenden häufig gebrauchte Ausdruck positive Religion bedarf einer näheren Erklärung. Wahrscheinlich ist er ähnlich so zu verstehen wie der Ausdruck „positives Recht“. Es wird dann eine Religion darunter verstanden, die in bestimmten Überlieferungen, in gemeinschaftlichen Formen und Gebräuchen Gestalt angenommen hat, und es wird mithin eine soziale Gemeinschaft mit festen Normen vorausgesetzt. Die positive Religion erscheint also als Gegensatz der „natürlichen“ Religion, zu der das einzelne Individuum auf dem Wege seiner eignen Überzeugung gelangen kann, ebenso wie das positive Recht den Gegensatz des Naturrechtes bildet, das durch Reflexion über die Bedingungen des sozialen Lebens und über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft abgeleitet wird. Das Wort „positiv“ bedeutet also, was in bestimmten Formen festgestellt ist (quod positum est).

Die positiven Religionen, welche die Geschichte uns zeigt, haben nun sämtlich die Eigentümlichkeit, dafs ihr Inhalt aus Mythen, Legenden und Dogmen besteht, die als gültige Ausdrücke der absoluten Wahrheit betrachtet werden. Und durchweg gilt von diesen Mythen und Dog-

men, dafs persönliche Wesen (eines oder mehrere) als Urheber der Welt oder doch als Urheber des Merkwürdigsten, was in der Welt geschieht, angesehen werden. In rein geschichtlicher Beziehung wäre es also berechtigt, diese Eigentümlichkeit in die Definition der positiven Religion aufzunehmen. In meiner Ethik (Kap. XXXII) ging ich denn auch von dieser geschichtlichen Definition aus. Es läfst sich aber (wie ich ebenfalls im angeführten Werke bemerkt habe) die Möglichkeit nicht abweisen, dafs sich eine religiöse Genossenschaft bilden könnte, deren Glaube einen poetischen, symbolischen Ausdruck ohne irgend einen dogmatischen Abschlufs fände. Es kann sich sehr wohl ein gemeinschaftlicher Symbolismus bilden, oder man kann sich um gemeinschaftliche grofse Lebenserfahrungen vereinen, deren spezielle Gestaltung den Einzelnen völlig frei überlassen würde, so dafs es auf der Originalität und dem produktiven Vermögen der einzelnen Persönlichkeit beruhen würde, wiefern ihre Symbole in weiteren Kreisen Bedeutung erhielten. Es würde vergebliche Mühe sein, die nähere Konstruktion eines derartigen Standpunktes zu versuchen; kommt ein solcher einst, so erzeugt ihn das Leben auf seine eigne Weise, ebenso wie es die alten positiven Religionen erzeugt hat. Der Begriff der positiven Religion würde dann gröfseren Umfang (und somit geringeren Inhalt) bekommen, als man ihm von einer rein geschichtlichen Betrachtung aus geben würde.

Die der Geschichte bekannten positiven Religionen lassen sich, psychologisch betrachtet, als Konzentrationen, als Synthesen auffassen, in denen die menschlichen Vorstellungen vom Dasein mit den tiefsten Lebenserfahrungen der Menschen zusammengearbeitet und verwoben wurden. Es läfst sich kein Beweis führen, dafs die Zeiten solcher geistigen Konzentrationen vorbei sein sollten, wenn wir vorläufig auch in der Zeit der Kritik und der Analyse leben. Und ebensowenig läfst sich ein Beweis führen, dafs dergleichen Konzentrationen notwendigerweise denselben mythologischen oder dogmatischen Charakter tragen müfsten wie die bisher bekannten positiven Religionen. Es ist geistige Freiheit und Kraft erforderlich, um das Leben auf die Überzeugung zu gründen, dafs unsere höchsten Ideen nur Gleichnisse sein können. Bisher sind die Verhältnisse der Entwickelung dieser Fähigkeit nicht eben günstig gewesen; wer sollte es

aber wagen, der Freiheit und der Kraft, die sich im Menschengeschlechte entwickeln mögen, eine Grenze abzustecken?

Es scheint mir deshalb unberechtigt, den Begriff der positiven Religion dergestalt einzuengen, daſs die mythischen und dogmatischen Personifikationen als notwendiges Zubehör dastehen sollten. Und namentlich würde dies unberechtigt sein, wenn unsere obige psychologische Untersuchung, die uns bewog, die abgeleitete Bedeutung der Vorstellungen auf dem religiösen Gebiete anzuerkennen, richtig ist. Überdies hat die „natürliche" Religion gewöhnlich ebenfalls jenes Zubehör gehabt. Noch unberechtigter würde es aber sein, wollte man dergleichen Personifikationen als notwendige Bestandteile aller Religion ansehen, diese möge als „positiv" auftreten oder nicht. Man wird die Frage nicht abweisen können: welchen Wert hat es, daſs die persönlichen Wesen, an die man glaubt, existieren, und daſs man an sie glaubt? Und es wird sich dann erweisen, daſs die Idee von der Erhaltung des Wertes die fundamentale religiöse Idee ist, die denn auch den Vorstellungen von den persönlichen Göttern erst wirklichen Inhalt und wirkliche Bedeutung verleiht. Und diese Idee wird ihre Wichtigkeit behalten können, selbst wenn alle Personifikationen auch nur symbolische Gültigkeit erhalten, und selbst wenn es andre Symbole geben sollte als die dem Menschenleben und der Menschengestalt entlehnten. Es wird dann eine Kontinuität des menschlichen Geisteslebens aufrechterhalten werden, auch wenn dieses den positiv-religiösen Standpunkt verläſst. Ob der Standpunkt, der erreicht wird, wenn die positive Religion verlassen ist, wirklich ein höherer ist, bleibt eine Sache für sich. Er wird nicht ohne weiteres ein höherer, weil Mythen, Legenden und Dogmen beseitigt werden. Wie ich an einem anderen Orte bemerkt habe: daſs ein Mensch etwas nicht glaube, ist wohl ungefähr das wenigste, das sich von ihm sagen läſst. Das Negative, das Aufgeben eines Standpunktes, sagt nichts von dem Werte des neuen Standpunktes oder davon, ob überhaupt ein neuer Standpunkt erreicht wird. Der Maſsstab für das „Höhere" und „Niedere" beim Übergange aus positiver Religion zu einem freien religiösen Standpunkte muſs derselbe sein, der in der Reihe der Religionen angewandt wird, wenn man eine Religion höher als eine andre nennt. In der ethischen

Religionsphilosophie werden wir auf diesen Punkt zurückkommen.

Wie schon mehrmals bemerkt, lege ich dem Namen „Religion" kein grofses Gewicht bei. Die Gefahr beim Gebrauche des Wortes Religion in umfassenderem Sinne könnte darin liegen, dafs eine unredliche Akkommodation hierdurch begünstigt würde. Anderseits nimmt das religiöse Leben der Gegenwart oft — und nicht zum wenigsten in Kreisen, die das Monopol zu besitzen glauben, sich religiös zu nennen — Formen von solcher Beschaffenheit an, dafs wahrlich nicht viel Resignation erforderlich ist, um auf den Gebrauch des Namens Religion zu verzichten.

Wie man nun aber auch einen Standpunkt nennen möchte, der den Glauben an die Erhaltung des Wertes festhält, ohne denselben in dogmatische Form zu kleiden, so ist es doch die Aufgabe der Religionsphilosophie, genauer zu untersuchen, ob ein solcher Standpunkt möglich ist, und welche Schwierigkeiten er zu bekämpfen hat.

84. Alle Wertschätzung geschieht — ebenso wie alles Verständnis und alle Erklärung — von dem menschlichen Standorte im Dasein aus und wird durch die menschlichen Lebensverhältnisse bestimmt. Dieser Standort und diese Lebensverhältnisse sind aber beschränkt, und ihr Zusammenhang mit dem übrigen Dasein läfst sich nicht von uns überschauen. Nur wenn wir uns die Menschheit und deren Erdkugel als das Zentrale des Daseins dächten, würde diese Schwierigkeit nicht existieren; die kopernikanische Weltauffassung hat aber den Horizont erweitert und hierdurch das Problem von der Erhaltung des Wertes weit verwickelter gemacht als vorher. Der unüberschauliche Zusammenhang, in den die Geschichte unserer höchsten Werte verwoben ist, macht es nicht nur zur Unmöglichkeit, eine objektive Begründung des Satzes von der Erhaltung des Wertes zu geben, sondern macht es auch unmöglich, dem Glauben an die Erhaltung des Wertes eine bestimmte, geschweige denn eine anschauliche Form zu geben. Über den allgemeinen Gedanken hinaus, dafs das wirklichen Wert Besitzende zu den sich im Dasein regenden Kräften in so inniger Beziehung steht, dafs es unter irgend einer Form bestehen bleiben wird, vermögen wir nicht zu gelangen. — Dies ist eine Schwierigkeit, die alle Religionen miteinander gemein haben. Die positiven Religionen gehen indes in der Regel davon

aus, daſs das Dasein eng begrenzt sei, und keine derselben hat eine Lösung der Zweifel gegeben, die dadurch entstehen, daſs die enge Begrenzung wegfällt.

Die Erweiterung des Horizontes muſs jedenfalls zu der festen Überzeugung führen, daſs unsere Wertbegriffe nicht abschlieſsend sein können. Ein höchster Wert läſst sich ebensowenig nachweisen wie eine erste Ursache. Oft sind wir gezwungen, bei Ursachen Halt zu machen, deren Ursachen wir nicht zu finden im stande sind, und ebenso sind wir auch bei unserer Wertschätzung gezwungen, bei Werten anzuhalten, die uns die höchsten sind, und die daher diejenigen sein müssen, welche allen anderen Werten, die wir zu finden vermögen, direkt oder indirekt zu Grunde liegen. Erkühnen wir uns aber in unserem Glauben, dem Wertbegriffe über das menschliche Dasein hinaus Bedeutung beizulegen, so müssen wir uns auch mit dem Gedanken vertraut machen, daſs unsere höchsten Werte selbst nur Elemente einer noch umfassenderen Ordnung der Dinge sein können, eines Reiches von Werten, dessen Grundgesetze und dessen Umfang wir uns ebensowenig vorzustellen vermögen, wie wir im stande sind, uns die umfassende Ordnung der Natur vorzustellen, deren die Naturgesetzmäſsigkeit, welche die Wissenschaft uns enthüllt, nur ein Fragment ist. Der Glaube an die Erhaltung des Wertes setzt deshalb eine mutige Resignation voraus; nur mittels dieser kann ein solcher Glaube sich noch dort behaupten, wo unser Schätzungsvermögen seine Grenze erreicht hat, weil unsere Erfahrung ihre Grenze erreicht hat.

Aber selbst wenn wir das rein menschliche Gebiet nicht überschreiten, ist es leicht zu ersehen, daſs wir uns von den künftigen Formen des Wertes keine bestimmten und anschaulichen Vorstellungen zu bilden vermögen. Nach der Erfahrung gehen nämlich fortwährende Wertverschiebungen vor, wie bereits in einem früheren Zusammenhang (73) erwähnt. Was anfangs nur als Mittel Wert hat, kann später als Zweck Wert erhalten, und was anfangs als Zweck Wert besitzt, kann sich später als Einleitung und Vorbereitung neuer, bisher unbekannter, umfassenderer Werte erweisen. Es können auf diese Weise subjektive Wertverschiebungen vorgehen, indem das Schätzungsmotiv sich ändert, wie auch objektive Wertverschiebungen, indem ganz neue Werte entstehen. Und dergleichen Verschiebungen sind die einzigen

Formen, unter denen die Erfahrung eine Erhaltung von Werten darthut. Sie sind der eigentliche Inhalt der menschlichen Geschichte. Zugleich zeigen sie aber sofort, dafs es nicht der einzelne, bestimmte Wert ist, der erhalten wird. Damit der Wert sich erhalte, mufs er Änderungen erleiden, ebenso wie das Samenkorn sich verändert, um zur Pflanze werden zu können. Auf dem Gebiete der Werte finden wir hier eine Analogie dessen, was in der Anatomie Epigenesis, als Gegensatz der Präformation, heifst: wie während des Wachstums so durchgreifende Veränderungen eintreten, dafs der Keim nicht blofs eine Pflanze oder ein Tier in vermindertem Mafsstabe ist, so können wir auch nicht in den früheren Werten ohne weiteres die späteren präformiert finden. Nur die Erfahrung vermag zu zeigen, welche neuen Formen die Werte annehmen werden, und diese Erfahrung erstreckt sich über weit mehr, als was einzelne Individuen und Generationen werden überschauen können. — Auch eine andere naturwissenschaftliche Analogie liegt nahe. Ebensowenig wie man aus der allgemeinen Idee von der Erhaltung der Energie die stattfindenden speziellen Umsätze der Energie abzuleiten vermag, ebensowenig können wir aus der Idee von der Erhaltung des Wertes ableiten, in welche neuen Formen die Werte sich kleiden werden. In beiden Fällen kann einzig und allein die Erfahrung uns über den Charakter der neuen Formen belehren, und die Erfahrung wird nie abgeschlossen.

Wären wir nicht vorher genügend vor einer dogmatischen Formulierung des Satzes von der Erhaltung des Wertes gewarnt, so würde das Gesetz der Verschiebung eine nachdrückliche Warnung enthalten. Es sind nicht die bestimmten empirischen Werte, an deren Erhaltung wir glauben können.

Wir müssen sogar einen Schritt weiter gehen. Es folgt aus dem psychologischen Beziehungsgesetze, dem zufolge die Beschaffenheit (die Qualität und der Stärkegrad) jedes Gefühls durch einen gewissen Gegensatz zu den vorhergehenden und gleichzeitigen Zuständen und Elementen bestimmt wird, dafs jeder Wert sich ändert, wenn sich die Verhältnisse ändern, und dafs ein unveränderlicher Wert gar kein Wert sein würde. Ändert sich der Hintergrund des Gefühls, so mufs auch das Gefühl sich ändern; und ist der Hintergrund einförmig und unveränderlich, so wird das

Gefühl sich abschwächen und schliefslich verschwinden[111]). Der Wert kann nur durch Veränderungen und Umsätze erhalten werden. Dies hängt zusammen mit der Realität des Zeitverhältnisses und überhaupt der Realität der Verschiedenheiten. Nur auf rein mystischem Wege — der konsequent mit der Ekstase endet — wird man (zuweilen) dahin gelangen können, von dieser Ordnung der Dinge abzusehen. Es ist indes leicht zu ersehen, wie das Beziehungsgesetz bewirkt, dafs auch die Veränderungen und die Verschiedenheiten ihren grofsen Wert bekommen, indem sie Bedingungen für die Entstehung des Wertes sind. Die Religionen sind durchweg geneigt gewesen, dies zu übersehen, sogar wenn sie auch die Bedeutung des Zeitverhältnisses anerkannten. (Vgl. 77—78.) Für die Wertquellen und die Wertbedingungen, welche gerade in der Veränderlichkeit und den Verschiedenheiten liegen, hatten sie nur geringen Blick. Mit einer gewissen Scheu sahen sie hiervon ab, und nur durch die Flucht vor dieser so wesentlichen Seite der Wirklichkeit glaubten sie die Erhaltung des Wertvollen behaupten zu können. Dies ist ein Punkt, wo noch bedeutende Erfahrungen zu machen und neue geistige Länder zu entdecken sind.

Die Verwechselung einzelner bestimmter Werte mit ewigen Werten ist irreligiös. Dies ist aber eine Irreligiosität, deren sich die meisten Religionen schuldig machen. Ihr religiöses Postulat erhält dann die Form: „Bleiben die mir bekannten Arten und Formen des Wertes nicht bestehen, so kümmere ich mich nicht um die Erhaltung des Wertes, oder vielmehr, so erkenne ich nicht an, dafs das Bestehende der Wert ist oder Wert besitzt.“ Dies ist eine gar nicht so seltene egoistische Form der Religiosität. Namentlich wird der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit oft auf diese Weise begründet. Als ob das Dasein nicht auch dann einen Sinn haben könnte, wenn ich nicht unsterblich wäre! Von dem Verhältnisse der einzelnen Persönlichkeit zum grofsen Reiche der Werte kann man sich keine deutliche Vorstellung bilden, und hier läfst sich weder eine Bejahung noch eine Verneinung begründen. Die spezielle Vorstellung, die sich der Einzelne von dieser Frage bildet, wird stets zum Gebiete der Poesie und der Symbolik zu rechnen sein, sobald sie den allgemeinen Gedanken überschreitet, dafs das wirklichen Wert Besitzende unter irgend einer Form er-

halten bleibt. Ein solches poetisches Kleid kann (einerlei ob eine positive oder eine negative Entscheidung der Frage nach persönlicher Unsterblichkeit dieses Kleid anlegt) seine grofse Bedeutung haben und unentbehrlich sein; es ist aber falsch, dafs Kleider Leute machen, wenn die Leute auch die Kleider nicht entbehren können. Auf das Leben nach dem Tode wird die evangelische Ermahnung: „Sorget nicht für den anderen Morgen!“ sich mit gröfserem Recht anwenden lassen als auf das Verhalten zum nächsten Tage des irdischen Lebens. Ob gerade die uns bekannten Wertformen erhalten bleiben, wird die Erfahrung lehren.

85. Obige Betrachtung bewegte sich innerhalb des Wertbegriffes. Die Frage läfst sich aber nicht zurückdrängen, ob der ganze Unterschied, den wir zwischen Wert und Wirklichkeit machen und machen müssen, über den menschlichen Standpunkt hinaus gilt, oder ob es nicht gerade ein rein menschlicher Unterschied ist. Dieser Unterschied könnte ja damit in Verbindung stehen, dafs weder unser Wertbegriff noch unser Wirklichkeitsbegriff abgeschlossen und abschliefsbar ist. Unser Wertbegriff ist empirisch, unser Wirklichkeitsbegriff aber ideal. (Vgl. 81 und 84.) Und wir können weder die Wirklichkeit aus dem Werte noch den Wert aus der Wirklichkeit ableiten. Keine der Arten, wie die Dogmatik und die Spekulation den Versuch gemacht haben, eine solche Ableitung zu unternehmen, ist bei näherer Prüfung stichhaltig. Unser Gedanke wird nun auf die Möglichkeit eines Prinzips hingeleitet, aus welchem die Entstehung und Erhaltung der Welt und zugleich der Zusammenhang der Wirklichkeit entspringen könnten. Dies ist aber ein Gedanke, der sich in wissenschaftlicher Form nicht durchführen läfst.

Indes scheint die blofse Möglichkeit der Erhaltung des Wertes über das Bereich des Menschenlebens hinaus die kontinuierliche Fortdauer des Seelenlebens vorauszusetzen (diese möge nun wieder die Erhaltung der einzelnen beseelten Wesen bewirken oder nicht). Denn Wert setzt eine Beziehung zum Seelenleben voraus. Wäre uns eine Form des Daseins bekannt, in welcher der Unterschied zwischen Wert und Wirklichkeit wegfiele, so würde hier kein so grofses Problem liegen; bleiben wir aber bei der Erfahrung, so müssen wir sehen, wie sich die Sache stellt, wenn Wert und Wirklichkeit verschieden sind, und wenn es in der Wirk-

lichkeit einen Unterschied zwischen Geist (Seelenleben) und Materie gibt.

In dieser Beziehung ist es von Wichtigkeit, daſs es nicht möglich ist, das Geistige aus dem Materiellen abzuleiten. Die Kritik des Materialismus in dessen verschiedenen Formen hat dies zur Genüge dargethan. Das Seelenleben steht als eine besondere, irreduktible Seite des Daseins da, wie man sich auch seine Beziehungen zu anderen Seiten des Daseins denken möchte. In dem gemeinschaftlichen, uns unzugänglichen Boden, aus dem sowohl das Geistige als das Materielle entspringt (da dieses sich ebensowenig aus jenem wie jenes aus diesem ableiten läſst), kann die Möglichkeit einer Kontinuität über den beschränkten Umfang hinaus, in welchem unsere Erfahrung uns ein Seelenleben in der Welt zeigt, enthalten sein, wenn wir auch hier nicht im stande sind, uns die speziellen Formen vorzustellen, unter denen diese Kontinuität auftreten sollte. Die Hauptsache ist, daſs das Seelenleben als selbständiges Element des Daseins, nicht als überflüssige Zugabe oder ohne inneren Zusammenhang mit den anderen Elementen des Daseins, dasteht. — Jedoch würde sogar eine materialistische Weltauffassung sehr wohl einen Glauben an die Erhaltung des Wertes festhalten können, wenn sie nämlich annähme, daſs die Materie stets Bedingungen für die Entstehung eines Seelenlebens enthielte, in welchem der frühere Entwickelungslauf des Lebens sich fortsetzen könnte.

Vergessen wir aber auch an diesem Punkte die Beschränkung unserer Erfahrung nicht. Es ist uns nicht verbürgt, daſs das Dasein keine anderen Seiten oder Attribute haben sollte als die beiden — das Geistige und das Materielle — welche die einzigen sind, die unsere Erfahrung darbietet. Weder eine idealistische noch eine materialistische Weltauffassung läſst sich deshalb völlig durchführen. (Vgl. 19—20.) Was das Wertproblem betrifft, so hat jener Umstand (daſs unsere Kenntnis von den Grundformen [Attributen] des Daseins unvollständig ist) zur Folge, daſs der Horizont sich erweitert, insofern die Wege und Arten der Verschiebungen der Werte und der Erhaltung derselben während der Verschiebungen zahlreicher werden, als der Fall ist, wenn man davon ausgeht, daſs der Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Materiellen ein kontradiktorischer ist, so daſs eine engere Wahl unter diesen zu

treffen wäre. Ein dergestalt erweiterter Horizont warnt sowohl vor borniertem Zweifel als vor bornierten Dogmen.

Es sei mir gestattet, diesen Punkt mittels einer Analogie zu erhellen. Wenn der Schwefel die Form seines Zustandes verändert, aus dem festen in den flüssigen, und aus diesem wieder in den gasförmigen Zustand übergeht, so verändert er gleichzeitig seine Farbe. Die Farbe läfst sich aber nicht aus der Zustandsform erklären, ebensowenig wie umgekehrt. Wüfsten wir nun weiter nichts vom Schwefel als dessen Zustandsformen und Farben, so würde das Problem von dem inneren Zusammenhange der Form und der Farbe unlösbar sein. Nun kennen wir aber auch die verschiedene Temperatur des Schwefels und wissen, dafs die Erhitzung sowohl die Änderungen des Zustands als die der Farbe bewirkt. Ein derartiges Drittes kennen wir aber nicht, wenn wir das gesamte Dasein ins Auge fassen. Nur wenn wir ein solches kennten, würden die Probleme des geistigen Lebens, und namentlich das Wertproblem, für uns ihre Lösung finden. Thatsächlich erscheint uns das Schicksal der Werte, wie überhaupt das Schicksal des Seelenlebens, aber in fragmentarischer Form, die einen Glauben an die Erhaltung des Wertes zwar nicht zur Unmöglichkeit macht, die aber bewirkt, dafs er nie mehr als ein Glaube werden kann.

86. Ist die Rede von der wissenschaftlichen Weltauffassung, so legt man häufig zu grofsen Nachdruck auf die allgemeinen Naturgesetze, die freilich auch am meisten in die Augen springen, wenn man das moderne Weltbild mit dem alten vergleicht. Die Gesetze sind aber doch eigentlich Abstraktionen. Sie bezeichnen die Formen und Regeln, denen gemäfs die Bewegung und die Entwickelung des Daseins vor sich gehen. Das Wesentliche ist jedoch, dafs die Bewegung und die Entwickelung stets sowohl auf dem geistigen als dem materiellen Gebiete, eine bestimmte Richtung und mithin einen gewissen bestimmten individuellen Charakter haben. Das Dasein ist wie eine grofse Individualität; es erscheint uns als eine unter zahllosen Möglichkeiten; wir müssen es hinnehmen, wie wir den einzelnen Menschen hinnehmen, der stets mehr ist als der Einzelfall eines allgemeinen Gesetzes. Eine Individualität entsteht durch ein Zusammenspiel von Gesetzen; sie ist (um H. C. Örsteds Ausdruck zu gebrauchen) eine Gesamtfaltigkeit (als

Gegensatz sowohl der „Einfaltigkeit“ wie der Mannigfaltigkeit), die wir nehmen müssen, wie die Erfahrung sie gibt. Wie weit auch die kühnsten Hypothesen zurückgehen mögen, stets finden wir jedoch gewisse bestimmte Kräfte in gewissen bestimmten Richtungen wirkend vor. Selbst wenn man alle späteren Kräfte und Richtungen aus diesen, die für uns die ursprünglichen sind, ableiten könnte, so erscheinen die ursprünglichen Kräfte und Richtungen uns doch als bloſse Thatsachen, die wir als Thatsachen hinzunehmen haben, ebenso wie die ursprünglichen Dispositionen, mit denen ein Menschenleben beginnt, in ihrer individuellen Bestimmtheit als thatsächlich gegeben aufgefaſst werden müssen. Das Dasein ist ein Unicum, und wenn wir das Recht haben, es mit einem Drama zu vergleichen, so ist es ein Drama mit bestimmter, spezieller Exposition und Inszenierung, die wir nehmen müssen, wie sie nun einmal sind.

Der naturwissenschaftliche wie auch der historische Forscher sucht den Lauf dieses Dramas zu entwirren. Da aber nur ein einzelner Akt, vielleicht sogar nur eine einzelne Szene dieses groſsen Dramas zu unserer Erfahrung kommt, sind wir nicht im stande, uns das ganze Drama zu konstruieren. Und versuchten wir dies, so würde es sich erweisen, daſs das von uns aufgebaute Drama doch nur wieder ein Teil eines noch gröſseren Dramas wäre. Jede Mythologie, jede Dogmatik und jede Metaphysik hinterläſst stets — wie es sich auch mit dem inneren Zusammenhang und der Konsequenz ihrer Konstruktionen verhalten mag — unbeantwortete Fragen, teils mit Bezug auf das dem Anfange des von ihnen geschilderten Dramas Vorausgehende, teils mit Bezug auf das nach dessen Schlusse Folgende. Weder die Grundlage noch die Konsequenzen werden erschöpft.

Auch eine menschliche Individualität ist in ihrer Eigentümlichkeit unerschöpflich. Es ist uns unmöglich, alle ihre Elemente zu finden und zu erklären, so daſs die „Gesamtfaltigkeit“ in ihrem speziellen Charakter auftreten könnte. Noch mehr gilt dies aber vom Dasein überhaupt, wo wir nicht einmal wie bei einer begrenzten Individualität durch die Wechselwirkung mit einer Auſsenwelt belehrt werden können. Das Problem des Daseins erhält gerade dadurch seinen scharfen Stachel, daſs das Dasein, wenn wir es als Totalität aufzufassen versuchen, einen speziellen, individuellen Charakter tragen muſs, und daſs die Individualität,

die wir ihm beizulegen suchen, nicht als durch das Verhältnis zu einem von ihm Verschiedenen bedingt dastehen kann, wie es sonst mit allen individuellen Formen des Daseins der Fall ist.

Für unsere allgemeinen theoretischen und praktischen Grundsätze ist dies von grofser Wichtigkeit. Sollte ihre Gültigkeit sich vollständig darlegen lassen, so müfste das Dasein uns als ein individuelles Ganzes erscheinen, dessen inneres Gesetz jene Grundsätze wären. So würde der Kausalsatz sich nur dann streng beweisen lassen, wenn allen Erscheinungen ihr bestimmter Platz in einer grofsen Totalität angewiesen werden könnte; dasselbe ist mit dem Satze von der Erhaltung der Energie der Fall, der sich nur mit Bezug auf abgeschlossene und isolierte Totalitäten beweisen läfst. Die Unbeweisbarkeit der Grundsätze steht, wie es sich auch im Vorhergehenden (81) erwies, mit dem — für uns und vielleicht an sich (18) — unabgeschlossenen Charakter des Daseins in Verbindung. Der Satz von der Erhaltung des Wertes teilt das Schicksal der anderen Grundsätze. Nur wenn wir das Dasein in seiner ganzen „Gesamtfaltigkeit" ergreifen könnten, würde es klar werden können, welche Gültigkeit jenem Satze zukommt. Und bei jedem Versuche, ihn zu behaupten, darf nicht vergessen werden, dafs jeder solche allgemeine Satz nur einen Angriff auf oder einen Einblick in die Realität von einer einzelnen Seite, nicht aber eine erschöpfende Bestimmung bezeichnet. Sowohl der individuelle Charakter als die Unendlichkeit des Daseins setzt uns hier beständig eine Schranke entgegen.

87. Während der Begriff des Naturgesetzes oft als eine mystische, über dem Strome der Erscheinungen schwebende Macht erscheint, betrachtet man den Begriff des Atoms oft als Ausdruck für einen absolut unauflöslichen Bestandteil des von jener mystischen Macht beherrschten Stromes. Wäre diese Auffassung gültig, so würde der Satz von der Erhaltung des Wertes auf unüberwindliche Schwierigkeiten stofsen. Denn kommt einst, wie allgemein angenommen, die Zeit, da unser Weltsystem in ein Chaos von Atomen aufgelöst wird, — in ebenso viele Atome, wie bei der Erschaffung der Welt zu deren Zusammensetzung verbraucht wurden, — so würden diese Atome unter der erwähnten Voraussetzung nach der Auflösung durchaus dieselbe Beschaffenheit haben wie damals, als sie in unser Weltsystem

eintraten. Sie hätten dann nichts gelernt und nichts vergessen. Welchen Sinn hat dann der ganze, hier vor sich gegangene Weltprozefs? Etwas bleibt ja freilich bestehen, hat dieses Etwas aber einen Wert, und welchen Wert hat es in jedem Falle gehabt, dafs sich ein Weltsystem entwickelte?

Zur Beleuchtung dieses Punktes müssen wir vorerst daran erinnern, dafs „unser Weltsystem" nicht „die ganze Welt" ist. Daraus, dafs das Leben und die Bewegung unseres Weltsystems voraussichtlich dereinst innehalten werden, folgt nicht, dafs auch das Leben und die Bewegung des aus zahllosen Weltsystemen bestehenden Gesamtdaseins stocken werden. Und wegen der Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Weltsystemen, die sich wahrscheinlich auf verschiedenen Stufen der Entwickelung befinden, kann eine Welt, deren Bewegung aufgehört hat, in die Entwickelungsprozesse des übrigen Daseins hineingezogen werden.

Was ferner den Begriff des Atoms betrifft, so darf dieser ebensowenig dogmatisch genommen werden wie die religiösen Vorstellungen. Die Thatsache, die der Bildung des Atombegriffes zu Grunde liegt, ist die, dafs die verschiedenen „Grundstoffe" sich dergestalt zu zusammengesetzten Stoffen vereinen, dafs das Gewicht eines zusammengesetzten Stoffes gleich den Gewichten der betreffenden Grundstoffe ist, und dafs diese Gewichte nach der Auflösung des zusammengesetzten Stoffes dieselben sind wie vor der Zusammensetzung. Hierin liegt aber nicht notwendigerweise, dafs die Atome absolut unauflöslich sein sollten. Sie sind unauflöslich hinsichtlich der uns bekannten Naturkräfte; darum können sie aber doch sehr wohl zusammengesetzt sein, was sie auch sein müssen, da sie Ausdehnung besitzen, ist diese im Vergleich mit der sinnlichen Ausdehnung auch noch so klein (vgl. 16). Das einzelne Atom ist deshalb eigentlich eine ganze kleine Welt, in welcher alle diejenigen Probleme aufs neue entstehen können, mit denen wir uns in unserer „grofsen Welt" beschäftigen, die im Vergleich mit dem unabsehbaren Weltall doch selbst nur ein Atom ist.

Nichts verwehrt uns deshalb, anzunehmen, dafs im Inneren der Atome Wirkungen und Resultate der früheren Weltprozesse, an denen sie sich mitbeteiligt haben, abgesetzt werden können. In diesem Falle würden keine absoluten

Auflösungen stattfinden, selbst wenn die Auflösung eines Weltsystems mit einem „Chaos“ von Atomen endete, was ja an und für sich nicht notwendig wäre, da sie mit einer mehr elementaren Weltordnung enden könnte als derjenigen, die bestand, während das System auf der Höhe seiner Entwickelung war. Selbst in einem „Chaos“ würden die Atome doch vielleicht sowohl gelernt als vergessen haben. Hier würde es dann die Möglichkeit einer Kontinuität unter verschiedenen Weltperioden geben, sogar bei einer rein materialistischen Auffassung. Die vorausgehende Weltperiode könnte dann die Grundlage und den Ausgangspunkt der nachfolgenden bilden.

88. Es stehen also der Gültigkeit des religiösen Grundsatzes mehr Möglichkeiten offen, als oft angenommen wird. Sowohl der Empirismus als der Dogmatismus kann das Denken hemmen. Die ernstlichste Schwierigkeit für die Festhaltung jenes Grundsatzes entspringt aber vielmehr daraus, daſs das Dasein zu viele, als daraus, daſs es zu wenige Möglichkeiten darbietet. Im Dasein findet fortwährender Streit und Kampf der Elemente und Individuen statt. Unzählige Samenkörner werden ausgestreut, nur wenige aber können Wurzel fassen und das Leben und die Entwickelung weiter führen. Und wo die Entwickelung gefördert wird, da geschieht dies unter gegenseitiger Hemmung, durch Verdrängen und Ausmerzen. Die Entwickelung findet von einer Menge verschiedener Ausgangspunkte aus statt, und die Entwickelungstendenzen, welche diese Ausgangspunkte besitzen, stehen anfänglich keineswegs in harmonischem Verhältnisse untereinander. Meistens wird an einem Punkte ein Resultat nur dadurch erreicht, daſs an anderen Punkten keines erzielt wird. Der Widerstand und das Hemmnis können allerdings von groſsem Werte sein, weil sie auslösende Kräfte sind, die eine Energie befreien, welche sonst schlummern würde; es verhält sich aber durchaus nicht so, daſs der Widerstand und das Hemmnis, welche die Erfahrung uns zeigt, sich hierauf beschränken sollten.

Es rührt von dem sporadischen Charakter aller Entwickelung her, daſs es aussehen kann, als wären die Betriebskosten des Daseins gröſser als der Ertrag. Das Dasein zeigt sich verschwenderisch und deshalb schonungslos.

Und die Verschwendung bewirkt dem Anschein nach einen Wertverlust.

Das Problem der Disharmonie des Daseins führt zum Problem der Einheit und der Mannigfaltigkeit zurück (16–18). Es erwies sich als unmöglich, die Mannigfaltigkeit aus der Einheit abzuleiten, und selbst wenn es möglich wäre, würde das Problem der Disharmonie hierdurch nur um so greller hervortreten: denn wäre die Mannigfaltigkeit – die vielen sporadischen Ausgangspunkte — wirklich aus einem Einheitsprinzipe entsprungen, wie wäre es dann möglich, zu erklären, dafs unter den verschiedenen Entwickelungstendenzen der mannigfaltigen Elemente und Individuen nicht immer ein harmonisches, sondern häufig ein disharmonisches Verhältnis stattfindet? Es könnten dann wohl Reibungen unter denselben vorfallen, aber keine gröfseren, als zur Auslösung der Energien erforderlich wären[112]). Es nützt hier nichts, auf die Sage von einem Sündenfalle zu verweisen; dies heifst nur ein Rätsel durch mehrere ersetzen. Denn wie ist ein Fall möglich, wenn jedes Element und jedes Individium des Daseins anfänglich aus einem harmonischen Prinzipe entsprungen ist? Und ein Sündenfall erklärt höchstens die Disharmonie der menschlichen Welt, nicht aber die anderen Disharmonien des Daseins. Wollte man sagen, die Möglichkeit eines Falles müsse existieren, wenn der Mensch eine Persönlichkeit sein solle, da eine solche sich nur durch Wahl unter Möglichkeiten entwickele, so gerät man in einen ernstlichen Selbstwiderspruch, wenn man der Gottheit Persönlichkeit beilegt, und dennoch die Möglichkeit eines Sündenfalls dieser Gottheit nicht zugeben will. Eben die Möglichkeit eines Falles ist übrigens schon der Ausdruck einer Disharmonie: bin ich fähig, morgen ein Bubenstück auszuführen, so bin ich schon heute ein Bube. Gesteht man, dafs die ursprüngliche Möglichkeit eines Falles bei der Schöpfung gesetzt wurde, so hat man auch eingestanden, dafs die Disharmonie eben durch die Schöpfung erzeugt wurde, die ja auch von einem anderen Gesichtspunkte aus (vgl. 78) konsequent als eine Wertverringerung zu betrachten ist. Keine Scholastik ist im stande, diese Konsequenz abzuwenden.

Es gibt eine Seite der Sache, die bei der Erörterung dieses Problems gewöhnlich übersehen wird. Man ist geneigt, davon auszugehen, dafs die Totalität des Daseins, das

Totalitätsprinzip das „Recht“ auf seiner Seite habe, und dafs das einzelne Element oder Individuum, dessen Entwickelungstendenz zur Unterbrechung dieser Totalität führt, das „Unrecht“ habe. Es ist aber eine grofse Abstraktion, wenn man auf diese Weise das Totalitätsprinzip als Gegensatz der einzelnen Elemente oder Individuen aufstellt. Die Kraft, die sich in jedem derselben regt, ist ja doch ein Teil der Kraft der Totalität, und die Gesetze, die auf „gesamtfaltige“ Weise im einzelnen Wesen wirken, sind das individualisierte Zusammenspiel der allgemeinen Gesetze des Daseins. Jedes einzelne Element des Daseins hat insofern dasselbe „Recht“ wie die Totalität, und ist nicht aufrührerisch, weil es seinem eignen Gesetze, seiner eignen Entwickelungstendenz gehorcht. Es äufsert sich ein orientalischer Gedankengang darin, dafs man von vornherein geneigt ist, den Grund der Disharmonie in den Elementen und nicht zugleich im Totalitätsprinzipe zu finden. Gegen diesen Gedankengang reagierte Goethe in seinem grofsartigen „Prometheus“: er wollte gerade die innere göttliche Anlage des einzelnen endlichen Wesens gegen den gewöhnlichen äufserlichen Gottesbegriff behaupten. Nur von einem dualistisch religiösen Standpunkte aus konnte dieses Gedicht als irreligiös betrachtet werden. Die tiefsinnige religiöse Auffassung, nach welcher Gott selbst leidet, hat thatsächlich (wie man sich auch die Sache mythologisch oder dogmatisch zurechtlegen möchte) dem Dualismus den Todesstofs versetzt, ohne es zu wissen und zu wollen. — Der Abschlufs der ganzen Rechnung wird natürlich aber um so schwieriger, wenn nicht nur die Möglichkeit einer Totalharmonie zu berücksichtigen ist, die durch das Wechselspiel der endlichen Harmonien und Disharmonien entstehen könnte, sondern auch diejenigen Gegenden des Daseins, in welchen Disharmonie herrscht, und wo man nicht hören kann, wie diese in eine allumfassende Harmonie verfliefst. Solche Gegenden sind ja doch selbständige Teile des Daseins und lassen sich nicht damit abweisen, dafs sie in dem grofsen Weltkonzerte nur untergeordnete Partien repräsentieren. Nur ein orientalischer „Übermensch“ (dessen ohnmächtige Plagiate die in der jüngsten Zeit konstruierten Übermenschen sind) könnte in seinem Himmel sitzen und unter diesen Bedingungen sein Dasein harmonisch finden. Hier

liegt die grofse Berechtigung und die nützliche Wirkung der von Voltaire und Schopenhauer erhobenen Proteste.

Kann das Dasein schon von einem rein theoretischen und intellektuellen Standpunkte, der nur nach wissenschaftlichem Verständnisse fragt, als irrationell oder unfertig erscheinen (18), so gilt dies nicht weniger vom Standpunkte der Wertschätzung aus. Auch hier bestätigt es sich, dafs die Religion die Rätsel nicht löst, welche die Wissenschaft nicht zu lösen vermag. Der Vorteil, den die Religion hier vielleicht vor der Wissenschaft voraus hat, besteht darin, dafs sie leichter im stande ist, das Denken von den unlösbaren Rätseln abzulenken, so dafs deren Stachel weniger fühlbar wird; dies ist ein Vorteil, wo gewollt und gehandelt werden soll, — wo der Kampf angenommen werden mufs, und wo der Mut aufrecht erhalten werden soll. — Um dem in diesem Probleme enthaltenen Stachel zu entgehen, mufs man — um ein Bild von Bayle zu benutzen — den Gedanken verhindern, seinen eignen Schatten zu sehen, wie der Bukephalos sich nur lenken liefs, wenn er nicht vor seinem auf den Erdboden fallenden Schatten erschrak. Das Bewufstsein mufs von einem idealen Inhalte in Anspruch genommen, um einen leuchtenden Gedanken konzentriert sein, wenn sein Streben nicht durch die Vorstellung von den finstern und disharmonischen Seiten des Daseins gehemmt werden soll; dies ist eine Bedingung, um den Kampf mit dem Finstern und Disharmonischen führen zu können. Den Blick vom Probleme abwenden heifst aber nicht es lösen. Und das Konsequenteste ist dann, die Unlösbarkeit einzugestehen, namentlich wenn es sich so verhält, dafs ein grofses und schönes Leben gelebt werden kann, obschon man nicht die Lösung aller Rätsel erhält. Was uns als strebende Wesen bekümmert, ist eigentlich nicht die ganze thatsächliche Beschaffenheit des Daseins, sondern das sind die von ihm dargebotenen Bedingungen weiterer Entwickelung. Natürlich werden die Stärke des Widerstands und der Grad der Disharmonie den Charakter unserer Erfahrung von dem Verhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit bestimmen. Der Satz von der Erhaltung des Wertes ist aber an sich davon unabhängig, wie geringen oder wie grofsen Wert es im Dasein gibt; derselbe sagt ja nur, dafs der Wert, den es gibt, erhalten bleibt. Nur wenn man die Wirklichkeit aus dem Werte entspringen läfst, wird der Stachel des

Problems unerträglich. (Vgl. 75.) Gibt es die Möglichkeit, den Wert, der sich nun einmal im Dasein findet, zu behaupten und vielleicht zu vermehren, so läfst sich das religiöse Axiom aufrechterhalten.

Zwei Gedanken werden stets für unsere Stellung zu dem durch die Disharmonien der Welt verursachten Probleme von eingreifender Bedeutung sein.

Erstens ist unsere Erfahrung im Vergleich mit dem unüberschaulichen Dasein beschränkt, und es ist also stets zu prüfen, ob nicht eine Erweiterung der Erfahrung ein anderes Resultat herbeiführen könnte. Schon bei rein theoretischen Problemen ist dieser Gedanke von wesentlicher Wichtigkeit. Wenn unsere Erfahrung durch strenges Folgern zum inneren Widerspruch führt, geben wir darum die Annahme von der Gültigkeit der logischen Prinzipien nicht auf, sondern wir prüfen, ob der Grund des Widerspruchs nicht darin liegen möchte, dafs unsere Erfahrung allzu beschränkt ist. Oft erweist es sich denn, dafs der Widerspruch verschwindet, wenn wir die Erfahrung zu erweitern vermögen. Ebenso werden gleichfalls Einwürfe gegen die Erhaltung des Wertes oft hinfällig werden, wenn wir durch Entdeckung oder Erzeugung von Werten dort, wo für solche bisher keine Möglichkeit vorhanden zu sein schien, unseren Horizont erweitern. In Leibniz' bekanntem Versuche, eine optimistische Weltauffassung zu behaupten, war es der wichtigste und so ziemlich der einzige gültige Gedanke, dafs wir wegen der Idee von der Unendlichkeit des Daseins dem Probleme der Disharmonien gegenüber günstiger gestellt seien als die Denker des Altertums (Plotinos, Augustinus).

Zweitens wird das Leben immer wieder jung. Jedes Jahr hat seinen Lenz, jede Generation ihre Jugend. Es kommen also immer wieder neue Anlagen auf, und dafs die Welt alt geworden sein sollte, ist durchaus nicht zu verspüren. Stets beginnt ein neuer Abschnitt der Geschichte des Daseins, für den die frühere Reihe von Erfahrungen, auf welche wir unsere Urteile über den Wert der Wirklichkeit begründen, nur eine Vorgeschichte ist; das ganze frühere Drama wird jetzt nur die Exposition eines gröfseren Dramas. Das Dasein ist nicht nur unabsehbar, sondern auch unerschöpflich.

Ein Glaube an die Erhaltung des Wertes ist deshalb

trotz aller Schwierigkeiten psychologisch möglich. Ob er auch wirklich zu finden ist, und in welcher Form und welchem Umfange, das mufs die Erfahrung lehren.

89. Grofsenteils beruht das lebhafte Gefühl der Disharmonien des Daseins (in unserem Inneren und in der Aufsenwelt) auf der Kontrastwirkung. Das Ideal ist der Richter. Der Gegensatz zwischen der Wirklichkeit und den grofsen Zielen, die wir uns stecken können, bedingt die geringschätzenden Urteile, die über die Wirklichkeit, wie sie ist, gefällt werden. Der Jüngling, der zum erstenmal den zähen und trotzigen Widerstand der Wirklichkeit antrifft, ohne den Wert zu kennen, den ein solcher Widerstand an sich besitzen kann, fragt erstaunt: Ist dies das Leben? Und mit je gröfseren Forderungen man sich einstellt, nicht nur im eignen Namen allein, sondern auch im Namen des Höchsten, das man kennt, um so gröfsere Finsternis entdeckt man rings umher. Man könnte der Entdeckung der Disharmonien sehr leicht entgehen, wenn man seinen Sinn für Harmonie und Idealität beschränkte und abstumpfte. Vielen Schmerz vermeidet, wer seine Lust nicht an grofse Dinge und an umfassende Kreise von Interessen knüpft.

Es gehört deshalb zum Adel des Menschen, dafs er Kummer und Leiden fühlen kann. Dies ist ein Anzeichen, welche grofsen Gegensätze das menschliche Leben umfassen kann, und zeugt von der tiefen, kräftigen Einheit der Menschennatur. Der Schmerz an sich ist ein Symptom der Auflösung, und nur, was Einheit in seinem Wesen besitzt, kann aufgelöst werden; der Schmerz ist das Gefühl, dafs diese Einheit bedroht wird [118]). Und läfst sich das geistige Leben nun dennoch zusammenhalten und in konzentrierter Form führen trotz des Schmerzes, so zeigt es sich klar, welche Energie es besitzt.

Gerade dafs die Disharmonie gefühlt wird, ist also ein Zeichen, dafs es im Dasein Werte gibt. Der Pessimismus hat ein optimistisches Element zum Hintergrund. Die Kontrastwirkung kann allerdings so stark werden, dafs man den Sinn für den Wert des Hintergrundes durchaus verliert; dies wird aber nur geschehen, wenn man in rein passive Zustände hinabsinkt.

Der letzte Standpunkt, der sich rücksichtlich des Problems einnehmen läfst, mit welchem wir uns hier beschäftigt haben, liegt an der Grenze zwischen Religion und

Ethik. Der Wert ist von seiner eignen Erhaltung nicht absolut abhängig. Was wir als schön und gut schätzen, kann seinen Wert behalten, welches Schicksal ihm auch zu teil werden möchte, und welche Schatten seinen Weg auch verfinstern möchten. Ein Gedanke wird nicht notwendigerweise weniger wahr, ein Gefühl nicht minder rein und edel, weil sie der Zeit ihren Tribut erlegen müssen. Der Wert wird nicht immer nach Zeitangabe gemessen. Und sollte es das Los des Guten und des Schönen sein, zu Grunde zu gehen, würde es darum minder gut und schön sein? Je inhaltreicher das Leben ist, um so mehr vergessen wir die Zeit. Eben in der Arbeit des Wertefindens und Werteerzeugens liegt ein Glaube an die Erhaltung dieser Werte, insoweit diese Arbeit die Möglichkeit voraussetzt, dafs die Werte ausgelöst werden können und ihren Platz im Dasein finden, welcher und wie grofs dieser auch sein mag. Ist der Glaube an die Erhaltung des Wertes der Kern aller Religion, so ist in dem Standpunkte, der sich ausschliefslich damit beschäftigt, Werte zu finden und zu erzeugen, eine verborgene Religion enthalten. Man kann religiös *sein*, sich im Zustand der Religion befinden, ohne Religion zu *haben*, und umgekehrt steht die Religion, die man nur *hat*, in sehr loser Beziehung zur Persönlichkeit. Definiert man Gott als das Prinzip der Erhaltung des Wertes im Dasein, so ist jeder, der (wie es auch um seinen Katechismus stehen möchte) für die Behauptung des Wertes im Dasein arbeitet, ein „Kind Gottes".

90. Es ist die Aufgabe der Geisteswissenschaft, geistige Erscheinungen zu verstehen und abzuschätzen, indem sie nicht allein deren völlig entwickelte Formen betrachtet, sondern auch den Kräften nachspürt, aus denen sie entstehen, und darauf untersucht, ob Bedingungen vorhanden sind, dafs diese Kräfte unter neuen Verhältnissen und neuen Formen ihre Thätigkeit fortsetzen können[114]). Wie es in der äufseren Natur inneren Zusammenhang unter dem Wechsel der äufseren Formen gibt, so wird dies sich auch auf dem geistigen Gebiete erweisen, je unbefangener wir uns in dasselbe vertiefen. Hat die obige Untersuchung zu einem richtigen Ergebnisse geführt, so gehören die Vorstellungen auf dem religiösen Gebiete zu den wechselnden Formen, nicht zum eigentlichen Kern, obschon sie, solange sie der ganzen geistigen Lebensstufe ent-

sprechen, auf den Zustand des Kerns natürlich grofsen Einfluſs üben. Das religiöse Leben bietet infolge des Resultats, zu dem ich gelangte, gröfsere Kontinuität dar als die religiösen Vorstellungen. Als Versuch, das Dasein zu verstehen, die Welträtsel zu lösen, hat die Religion die Schlacht verloren. Sie lebt aber in dem menschlichen Gefühle und Bedürfnisse, und wird von hier aus stets wieder den Willen in Bewegung setzen, um Werte ausfindig zu machen und zu erzeugen, ebenso wie sie mit Hilfe der Phantasie im stande sein wird, Bilder und Symbole zu gestalten, durch welche sich die höchste Lebenspoesie ausdrückt.

Das Problem von der Erhaltung des Wertes kehrt hier aber in speziellerer Form zurück. Wird nicht mit dem Übergang aus Dogma in Symbol ein Wertverlust verbunden sein? Das geistige Leben muſs ja doch eine ganz andre Abgeschlossenheit und Konzentration haben können, wenn die höchsten Vorstellungen, die es kennt, — oder vielmehr: die Vorstellungen von dem Höchsten, das es kennt, — unter anschaulichen Formen auftreten, deren Realität und Gültigkeit unbedingten Glauben finden, und die zugleich allen Individuen, oder allenfalls grofsen Kreisen gemeinschaftlich sein können. Die vielen Vorbehalte und kritischen Bedenklichkeiten, die aus dem Standpunkte des Dogmatismus in den der Lebenspoesie hinüberführen, scheinen die Konzentration schwächen zu müssen, deren das Leben nicht entraten kann. Eine so wesentliche Änderung der Bedeutung der Vorstellungen kann nicht umhin, tief ins Gefühls- und Willensleben einzugreifen [115]).

In der modernen Geistesentwickelung gibt es vieles, das die Berechtigung dieser Frage bezeugt. Nicht ohne Grund ist die Gestalt des Hamlet bis in die jüngste Zeit hinein ein Typus der Litteratur geworden, wenn sie auch nach und nach gar kleine Dimensionen angenommen hat, und wenn auch der schmerzliche Auflösungsprozeſs, in welchem sich der Shakespearsche Held an der Grenze zwischen Instinkt und Reflexion befindet, allmählich einer selbstgefälligen Dekadence gewichen ist, die den Schaum als das wertvollste Produkt des Wogenschlags betrachtet. Der Schaum hat seine Schönheit, die wahre Kultur ist aber nicht Schaum allein, sondern auch Woge, nicht nur Wirkung, sondern auch Ursache.

Die erste Bemerkung, die hier gemacht werden muſs, ist die, daſs die Auflösung, wenn eine solche hier vorliegt, bereits in der positiven Religion selber anfängt, sobald deren klassische Zeiten vorüber sind. Schon in der Kirche hat das religiöse Leben seine Einheit verloren. Nach und nach hat man eingestehen müssen, daſs die Religion uns keine Astronomie, Physik, Naturgeschichte lehrt. Die Bibelkritik (oder mit einem mehr geeigneten Namen, die Litteraturgeschichte der biblischen Schriften) führt uns zur immer klareren Einsicht, daſs die Bibel uns auch keine Geschichte lehrt. Und in der Praxis wird — z. B. durch die theologischen Umdeutungen der deutlichen Gebote der Bergpredigt — zugestanden, daſs sie uns ebenfalls keine Ethik lehrt. Die Schlange ist hier schon ins Paradies geschlüpft. Die Spaltung ist proklamiert, und das Problem stellt sich jedem dar, der denken mag. Die Religion, die in ihren klassischen Zeiten alles war, tendiert nun dahin, der letzte Trost zu werden. In ihrer klassischen Form läſst sie sich jetzt — von den Klarsehenden — nur mittels einer krampfhaften Anstrengung festhalten, die bezeugt, daſs die Konzentration um sie nicht mehr so natürlich ist wie vorher. — Die Kirche wird einen Kursus im Gebrauche symbolischer Vorstellungen durchmachen müssen, wenn es ihr nicht gelingt, die moderne alttestamentliche Litteraturgeschichte zu besiegen. Die Gestalten der Patriarchen werden dann aus der Geschichte in die Sage oder Legende übergehen, und es wird die Aufgabe werden, in dieser neuen Form ihre religiöse Bedeutung festzuhalten. Die Kirche nimmt jedesmal nur ein kleines Pensum vor. Es dauerte zwei Jahrhunderte, bis sie die Selbständigkeit der Naturwissenschaft acceptierte. Die Zeit wird lehren, wie lange es dauern wird, bis sie die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Geschichtsforschung acceptiert. Und darauf kommt die Reihe an die Psychologie und die Ethik.

Die unmittelbare Sicherheit verschwindet, sobald das selbständige Suchen von wesentlicher Wichtigkeit wird. Schon der Protestantismus bezeichnet — anfangs — insofern eine Auflösung; später hat er es vermocht, eine thatsächliche Sicherheit zu gewinnen. Nur da, wo die Religion als eine von der Überzeugung des Menschen nicht abhängige objektive Macht diesen von allen Seiten umschlieſst, nur da gibt es völlige Sicherheit. Wo die Selbstthätigkeit deutlich

zu spüren ist, und wo die eigne Wahl sich ausdrücklich geltend macht, kann die völlige Sicherheit nicht erreicht werden. Es liegt deshalb etwas Berechtigtes in der Meinung, die Religion sei etwas, das man nicht selbst erwerben oder erzeugen könne. Der russische Bauer findet es ganz in der Ordnung, dafs seine tatarischen Dorfgenossen eine andre Religion haben als er selbst, die Sektierer in seiner eignen Religion sind ihm aber anstöfsig, was er so motiviert: „Die tatarischen Bauern haben ihre Religion von Gott erhalten, ebenso wie die Farbe ihrer Haut; die Molokaner [die russischen Protestanten] aber, das sind Russen, die selbst ihren Glauben ersonnen haben.“ [116]) — Es fällt dem Menschen leichter, in festen, überlieferten Ordnungen Gott zu finden, als in dem inneren Suchen und Trachten, das den Menschen über den äufseren geschichtlichen Zusammenhang hinaus führen kann, und in welchem die einzelne Persönlichkeit einer äufseren Betrachtungsweise als ganz sich selbst überlassen erscheint.

Eine selbsterworbene Lebensanschauung erhält nicht so leicht die Festigkeit, die ein überlieferter Glaube zu haben vermag, an dem das wichtigste Werk schon längst gethan ist, und in dem die angesammelten Erfahrungen von Jahrhunderten, als dem geistigen Bedürfnisse der Generationen in Ausführung und Anwendung angepafste Bilder, aufbewahrt sind. Das Werden und die Neubildungen sind wegen der Unfertigkeit und der Unerprobtheit der neuen Formen von Unruhe und Schwankungen begleitet. Allmählich erst kann die innige Vertiefung in die neuen geistigen Verhältnisse dem Schwindel abhelfen, der leicht eine Folge der Entfernung von den engen, aber sicheren Formen wird, in denen das Leben bis dahin geführt wurde.

Bei vielen Menschen werden — durch eine der für das Seelenleben so wichtigen Verschiebungen — die Kritik und die Negation die Hauptsache, nicht nur ein Befreiungsmittel. Der Nufsknacker wird ihnen wichtiger als der Kern, dessen Erscheinen er befördert. Eine ironische, blasierte Haltung wird die Folge, und wird vielleicht als Anzeichen des am weitesten vorgeschrittenen Standpunktes betrachtet. Es ist aber nicht eine derartige Form — eine der vielen Formen des Philistertums — die einen Übergang zu einem neuen Lebensstadium ermöglicht. Die Entwickelung ist hier festgelaufen, und das wirkliche Neue mufs

aus einer ganz anderen Gegend kommen. Es nützt aber ebensowenig, sich an die alten Formen anzuklammern, wenn sie fast leblos geworden sind. Man wird dann auch in der neuen Welt heimlos, die rings umher erbaut wird. Aus Furcht, ein Hamlet zu werden, wird man ein Don Quichotte.

91. Es fehlt nicht an Vorbildern in einer Kunst des Lebens und Denkens, die durch das Fegfeuer der Probleme hindurch den Standpunkt des freien Menschen zu erringen und in harmonischem Lebenswandel zu verwirklichen im stande ist. Spinoza und Goethe, Fichte und Stuart Mill sind solche Vorbilder, und es gibt keinen Grund, zu glauben, dafs die Anzahl derselben nicht zunehmen sollte. Sogar bei Geistern, die eine solche energische Harmonie nicht zu erreichen vermochten, sind Hindeutungen und Anweisungen auf ein neues Persönlichkeitsideal in der Richtung zu finden, nach welcher schon jene älteren Vorbilder deuten. Sowohl von Carlyle als von Eugen Dühring und Friedrich Nietzsche ist viel zu lernen. Auch wo die eigne Fähigkeit wegen ungünstiger innerer und äufserer Verhältnisse nicht genügt, kann sich das Bedürfnis regen und sein Zeugnis von der Richtung des Lebens ablegen.

Es gibt keinen Grund, zu bezweifeln, dafs sich neue Formen harmonischer Konzentration werden erzielen lassen, wenn die Nachwirkungen und die Nebenwirkungen der dogmatischen Beengtheit und der kritischen Blasiertheit verschwunden sein werden. Die Phantasie, die sich ehedem in den mythischen und dogmatischen Rahmen der positiven Religionen so kräftig entfaltete, wird sich mit Freiheit ihre eignen Formen erschaffen können, wenn erst von neuem eindringlich erfahren wird, was das Leben für eine wunderbare Sache ist, — welche Gegensätze es umfafst, und welchen Kampf es erfordert.

Die grofsen Vorbilder der Vergangenheit gehen nicht verloren, weil ihre Spuren uns nicht mehr auf unseren Wegen zu leiten vermögen. Es geht nun einmal so, dafs für spätere Generationen nur ein Element einer neuen Totalität wird, was das Leben einer früheren Generation ganz zu erfüllen im stande war; es ist aber gerade eine der wichtigsten Formen, durch welche die Erhaltung des Wertes möglich wird, dafs später zum Element wird, was anfangs ein Ganzes war. Auf diese Weise hat die christliche Lebensanschauung jüdisches und hellenisches Geistes-

leben verwertet, und ebenso wird eine neue Lebensanschauung das Christentum verwerten. Das Einheitsband der neuen Anschauung ist noch nicht fertig; weshalb aber nicht hoffen, dafs in aller Stille daran gewirkt wird? Jedes ernstliche Streben kann dazu seinen Beitrag leisten.

E. Das Persönlichkeitsprinzip.

> La seule chose universelle doit être l'entière liberté donnée aux individus de se représenter à leur manière l'éternel énigme.
>
> Guyau.

a) Die Bedeutung und Berechtigung des Persönlichkeitsprinzipes.

92. An der Grenze zwischen dem psychologischen und dem ethischen Teile der Religionsphilosophie liegt — was die Begründung und die Bedeutung betrifft — das Persönlichkeitsprinzip, worunter wir hier in der Religionsphilosophie den Grundsatz der Berechtigung und des Wertes persönlicher Verschiedenheiten auf dem religiösen Gebiete verstehen. Das Persönlichkeitsprinzip hat auch eine grofse ethische und rechtliche Bedeutung, und seine Begründung und Bedeutung bietet auf den verschiedenen Gebieten eine gewisse Analogie dar. Seine Notwendigkeit auf dem religiösen Gebiete entspringt teils aus Voraussetzungen, die auch in der Ethik zur Anwendung kommen, teils aus Voraussetzungen, die der Religion eigentümlich sind.

Ein persönliches Wesen darf niemals als blofses Mittel behandelt werden, sondern ist stets zugleich und zuvörderst als Zweck zu betrachten. Dies hat seinen Grund darin, dafs die persönlichen Wesen in unserer Erfahrung als Wertzentren des Daseins dastehen, d. h. als die lebendigen Mittelpunkte, wo der Wert gefühlt und anerkannt werden kann. Die Persönlichkeit ist es, die in der Welt unserer Erfahrung allen anderen Dingen Wert verleiht. Der Stachel des religiösen Problems entsteht zum grofsen Teil gerade daraus, dafs der Wertbegriff in der Religion nicht nur psychologisch, sondern auch kosmologisch gültig sein will.

Ob der Stachel sich entfernen läfst, mag dahingestellt bleiben; dies wurde im Vorhergehenden erörtert. Hier habe ich nur das Gebiet der Erfahrung vor Augen, wo die menschlichen Persönlichkeiten als Subjekte der Wertschätzung auftreten, und deshalb selbständigen, unmittelbaren Wert besitzen müssen. Die Hemmung eines Wertzentrums mufs notwendigerweise eine Wertverminderung herbeiführen. Deswegen kann jede Hemmung, — jeder Zwang und jedes Leiden — nur als erziehendes Mittel berechtigt sein, als ein Mittel, dessen Zeit einst vorüber sein mufs. Alle Autorität hemmt, zwingt oder schmerzt. Deshalb kann Autorität stets nur ein Mittel sein, und das Autoritätsprinzip ist dem Persönlichkeitsprinzipe unterzuordnen, wie der mittelbare Wert stets dem unmittelbaren untergeordnet werden mufs. Die Beweislast liegt immer demjenigen ob, der hemmen, begrenzen, zwingen und schmerzen will [117]). Die Autorität sucht ihre Berechtigung darin, dafs sie die Bedingung für die völlige Durchführung des Persönlichkeitsprinzipes ist; die Persönlichkeit sucht ihre Berechtigung dagegen nicht in irgend einer Autorität. Die positive Religion, wie sie bisher aufgetreten ist, hat stets eine gröfsere oder geringere Tendenz, die Autorität absolut zu machen. Namentlich im Katholizismus tritt das Autoritätsprinzip mit voller Konsequenz als ein absolutes Prinzip hervor. Die Autorität zieht sich hier ihre eignen Grenzen, entscheidet, was direkt oder indirekt unter die Religion gehört, und was nicht, — beschliefst z. B., dafs die Beweise für Gottes Dasein wissenschaftlich gültig sind. Es wird „vollständige intellektuelle Unterwerfung unter die Kirche“ verlangt, und es ist ein Bruch mit der Kirche, wenn man sie zu belehren sucht, statt sich von ihr belehren zu lassen [118]). Hier entsteht ein unversöhnlicher Streit des Autoritätsprinzipes mit dem Persönlichkeitsprinzipe.

Eine Hemmung wird geübt, wenn es der einzelnen Persönlichkeit nicht gestattet wird, ihrer völligen Eigentümlichkeit gemäfs zu wirken. Wo der religiöse Glaube vorwiegend der Überlieferung, Nachahmung oder Gewohnheit zu verdanken ist, wird es in der Natur des Einzelnen leicht Kräfte und Elemente geben, die an der Thätigkeit nicht teilnehmen. Nur wo der Einzelne sich seine religiöse Überzeugung selbstthätig erwirbt und entwickelt, kann er mit seinem ganzen Wesen in ihr gegenwärtig sein. Das Ideal mufs daher die

möglichst grofse Selbstthätigkeit sein, und alle Tradition und Autorität sollte nur anregend, leitend und erziehend wirken. Alle tiefer eindringenden religiösen Richtungen haben dieses Prinzip in gröfserem oder geringerem Umfang anerkannt. Es ist das Prinzip der Verinnigung. Eine Verkennung desselben verletzt eben das Prinzip von der Erhaltung des Wertes und ist darum irreligiös. Auf dem religiösen Gebiete mufs für individuelle Verschiedenheiten der möglichst grofse Spielraum verlangt werden. Die Gleichartigkeit und der Schematismus, nicht aber die Verschiedenheiten und Eigentümlichkeiten haben ihre Berechtigung darzuthun.

In dieser Begründung sind die Religionsphilosophie und die Ethik einig. Es gibt aber eine andre Begründung, die der Religionsphilosophie speziell angehört, und die sich auf die im Vorhergehenden angestellte religionspsychologische Untersuchung stützt.

Die einzelnen Persönlichkeiten sind nicht nur Wertzentren, sondern auch Erfahrungszentren. In ihnen wird das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit erfahren, und solche Erfahrung bildet ja die Grundlage aller Religion. Es ist daher von allergröfster Wichtigkeit, dafs diese Erfahrung möglichst umfassend und unbefangen wird. Das kann sie aber nur, wenn die einzelnen Individuen das Recht erhalten, mit allen ihren Fähigkeiten und mit allen Seiten ihres Wesens zu wirken. Es gibt viele Werte, und die Wirklichkeit ist unabsehbar, nicht nur dem Umfange nach, sondern auch wegen der Mannigfaltigkeit ihrer qualitativen Verhältnisse. Jeder Einzelne ist sowohl in der Welt der Werte als in der der Wirklichkeit anders gestellt als andre Menschen. Er mufs einen Kugelausschnitt nehmen, seine Nüance ergreifen, und je mehr er sein eignes Ich ist, um so mehr wird er Erfahrungen machen, die kein andrer machen kann. Die Kunst des Lebens mufs deshalb einseitig sein, wie Julius Lange dies von der bildenden Kunst nachgewiesen hat. „Ein Kunstwerk", sagt Lange[119]), „kann nicht die allseitige Auffassung der menschlichen Gestalt mitteilen; eine solche leistet nur die Geschichte durch alle Stadien ihres Verlaufs hindurch. Die Kunst ist gerade die durch die warme Gefühlsbeziehung zum Objekte bestimmte und konsequent durchgeführte Anschauungsweise und daher ihrem Wesen nach einseitig. . . Der einzelne Künstler und das einzelne

Kunstwerk können stets nur so weit gelangen, daſs sie über ihr Objekt etwas Bestimmtes gemäſs der Beziehung des Subjektes zu ihm aussagen; je wärmer, frischer, feiner die Sache angegriffen wird, um so besser.“ Dieselbe Begründung, die für die bildende Kunst gilt, ist auch für die Kunst des Lebens gültig. Alle Kunst hat das Prinzip der persönlichen Wahrheit zur Basis, und persönliche Wahrheit ist nur da zu finden, wo die ganze Eigentümlichkeit des Individuums dem Werke ihr Gepräge verleiht, das Werk möge nun ein äuſseres Bild sein oder auch die Gestaltung des eignen Gefühls- und Willenslebens, ein Kunstwerk, zu dessen Erzeugung jeder Mensch berufen ist. Nachher kann das vergleichende und ordnende Denken anfassen, kann seine Verzeichnisse aufnehmen, seine Reduktionen und Kombinationen durchführen, seine Typen und Formen aufstellen. Dies ist aber eine Arbeit zweiten Ranges. Alle Dogmatik und alle Kritik sind auf dem religiösen Gebiete nur sekundär. Wenn eine bestimmte religiöse Vorstellung sich befestigt, kann dies nur sein, um Form, Ausdruck, Erklärung für die unmittelbare Erfahrung zu erhalten, und hier läſst sich stets die Frage aufwerfen, mit welchem Rechte gerade diese Vorstellung befestigt wird, und mit welchem Rechte sie andres und mehr sein soll als ein Ausdruck für die Erfahrung des einzelnen Individuums; die Kritik und die Dogmatik geraten hier sogleich in Streit. Nur kraft des absoluten Autoritätsprinzipes werden gewisse Vorstellungsformen für gemeingültige und aller religiösen Erfahrung notwendige Ausdrücke erklärt werden können.

Religionspsychologisch betrachtet traf Schleiermacher den Nagel auf den Kopf, als er äuſserte: „Unmittelbar in der Religion ist alles wahr; denn wie könnte es sonst geworden sein? unmittelbar aber ist nur was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen.“ [120])

Die Dogmatik ist das Register zum Buche des Lebens, nicht das Buch selbst. Es ist eine Nemesis, die sehr oft die Religion trifft, daſs sie fürs Leben zu kämpfen glaubt, wo sie nur für das Register kämpft. Und die Kritik hat ihr hierin oft nachgeahmt, indem sie glaubte, der Religion zu Leibe gerückt zu sein, wenn sie die Unhaltbarkeit des Registers dargethan habe. Kein Register vermag das Buch zu ersetzen, und nur im Buche selbst, nicht in irgend

welchem Register, treten alle Nüancen und Eigentümlichkeiten in ihrer natürlichen Wahrheit hervor.

93. Geschichtlich finden wir denn auch steigende Anerkennung des Persönlichkeitsprinzipes auf dem religiösen Gebiete.

Die Strafgesetze ziehen sich immer mehr von diesem Gebiete zurück. Religiöse Frevel spielen in der griechischen und römischen Gesetzgebung eine geringere Rolle als im jüdischen Gesetze, ebenso in der modernen Zeit im Vergleich mit dem Mittelalter. Der antiken und mittelalterlichen Auffassung zufolge fielen das Bereich der Kirche und das des Staates ganz oder zum Teil miteinander zusammen. und wer sich von der Kirche lossagte, wurde ein Feind des Staates[121]). Die rechtliche und ethische Anerkennung des Persönlichkeitsprinzipes hat ihren Einfluſs auf die Religion geübt; dies wäre aber wohl nicht gut möglich gewesen, hätte nicht in der Religion selbst eine Entwickelung in der Richtung der Innigkeit und der persönlichen Wahrheit stattgefunden. Eine solche Entwickelung ist zu spüren in der indischen Religion, wenn man den Brahmanismus mit dem Buddhismus vergleicht, in dem Verlaufe der griechischen Religiosität seit Äschylos und Sokrates, im Christentum, wenn man die katholische Welt mit der protestantischen vergleicht. In der jüngsten Zeit ist hier besonders der immer häufigere Hinweis auf die Bedeutung der groſsen Persönlichkeiten als Begründer und Vorbilder zu beachten. Das Vorbild tritt immer mehr an die Stelle des Dogmas. Und einem Vorbilde ahmt man am besten nach, wenn man selbst auf seine Weise zur Persönlichkeit wird, wie das Vorbild es auf seine Weise war.

b) Hauptgruppen persönlicher Verschiedenheiten.

94. Nachdem ich die allgemeine Begründung des Persönlichkeitsprinzipes nachgewiesen habe, werde ich nun eine Übersicht über die wichtigsten der persönlichen Verschiedenheiten geben, die auf dem religiösen Gebiete Bedeutung erhalten. Schon in früherer Relation (35—47) wurde solcher Verschiedenheiten erwähnt. Dort wurden sie aber als Resultate, als gegebene Erscheinungen betrachtet. Hier dagegen betrachte ich sie als Dispositionen. Wenngleich die

jetzt zu schildernden Formen zum Teil an die früher erwähnten erinnern, so werden sie doch hier von einer anderen Seite betrachtet.

Die Dispositionen, die von religionspsychologischem Interesse sind, betreffen entweder das Gefühls- und Willensleben oder die intellektuellen Fähigkeiten. — Vorerst werden wir uns mit denen beschäftigen, die auf das Gefühls- und Willensleben Bezug haben.

Eine Gruppe von Verschiedenheiten wird durch die Rolle bestimmt, welche der Widerstand spielt. — Bei einigen Naturen wird das Gefühls- und Willensleben durch einen fortwährenden inneren Widerstand angespornt, der eine Disharmonie des Gemüts verursacht und zu rastlosem Streben nach Harmonie und Einheit antreibt. Die Geteiltheit ist ein herrschender Zustand, mit dem verglichen die Einheit als ein erhabenes Ideal erscheint. Hieraus folgt eine Reihe von Kontrastwirkungen: bald wird das eine, bald das andre Glied der streitigen Gegensätze das Übergewicht haben, und das Glied, welches das Übergewicht erhält, wird eine Disposition zum Entgegengesetzten erzeugen. Es werden eine Reihe Schwankungen eintreten, und da unter den Elementen des Gemüts gründliche Disharmonie stattfindet, so wird die Reihe der Schwankungen schwerlich in kontinuierliche Bewegung übergehen. — Während bei diesen Naturen die Disharmonie als antreibende Kraft wirkt, besitzt bei anderen Naturen das Seelenleben eine Fülle der Einheit, die wegen ihrer überströmenden Kraft zur Thätigkeit und Mitteilung bewegt. Dies sind die expansiven Naturen, wie jene die disharmonischen. Die Stärke kann bei beiden Arten gleich grofs sein, nur sind ihr Ursprung und ihre Anwendung verschieden. Das religiöse Gefühl und die religiösen Vorstellungen werden sich bei den beiden Arten verschieden gestalten und nüancieren, und es wird ihnen schwer fallen, einander zu verstehen. Die Expansiven leben — selbst während der tiefsten Hingebung — ganz und unmittelbar aus sich selbst, und das Höchste werden sie zunächst in der inneren Kraft und Quelle suchen, die ihnen mehr gibt, als sie klar verstehen können, und ihnen dies ohne ihr bewufstes Mitwirken gibt. Sie deuten das Höchste als „die Kraft, von der sie getragen werden, — als die tiefe Geisterstimme, deren Schall ihnen Gedanken gab." Die Disharmonischen dagegen werden geneigt sein,

die Quelle ihrer geistigen Selbsterhaltung aufserhalb ihres eignen Ich zu suchen; in ihrem eignen Innern spüren sie so heftigen Widerstand, dafs eine von der in ihnen thätigen verschiedene Kraft erforderlich ist, um ihnen über das Hemmende hinwegzuhelfen. Sie werden deshalb ganz natürlich Dualisten, während die Expansiven von Natur Monisten sind. Den entschiedenen Monisten kann schliefslich der Unterschied zwischen Wert und Wirklichkeit verschwinden; dermafsen sind sie aufser stande, im grofsen, gesammelten Strome des Lebens Unterscheidungen vorzunehmen. Die Expansiven können sehr wohl das Sündhaftigkeitsgefühl kennen, dies hat bei ihnen aber mehr den Charakter der Gebundenheit: es gibt Kräfte, die noch nicht ausgelöst sind, und es kann Hilfe erforderlich sein, um die innere Quelle zu erschliefsen. Ihr Heiland ist ein Erlöser, oder vielmehr ein Auslöser. Die Disharmonischen greifen im Gefühle des aktiven Widerstands, der in ihrem Inneren dem Ideale geleistet wird, und der durch Kontrastwirkung sogar verstärkt wird, wenn sich das Ideal in ihnen regt, zu juristischen Analogien: sie fühlen sich wie der Verbrecher vor dem Richter; der Richter verwandelt sich zwar in einen Versöhner, das Spiel der Kontrastwirkungen beginnt aber leicht wieder, so dafs auch der Versöhner den Richterstuhl einnimmt. — Die verschiedenen Formen, die das Sündhaftigkeitsgefühl auf diese Weise annehmen kann, treten in der Charakteristik dieses Gefühls, die der amerikanische Psycholog Leuba auf Grundlage des von ihm gesammelten Materials gegeben hat, klar hervor[122]). Leuba leitet indes den Unterschied der beiden Typen aus den verschiedenen religiösen Vorstellungen her, welche bei den verschiedenen Individuen die Grundlage bilden. Ihr Einflufs läfst sich natürlich nicht bestreiten. Und nicht nur die aufgenommenen Vorstellungen, sondern auch die ursprünglichen intellektuellen Dispositionen werden mitwirkend sein. Es rührt aber doch wesentlich von emotionellen und volitionellen Dispositionen her, dafs Individuen, die sich hauptsächlich in einer und derselben religiösen Tradition (im protestantischen Christentum von mehr oder minder entschiedener methodistischer Richtung) entwickeln, so charakteristische Typen darbieten. Der Unterschied zwischen dem Vorherrschen der Disharmonie, des Kontrastes, der Furcht und der Geteiltheit einerseits, und anderseits dem Vorherrschen eines inneren Trachtens, das

nur zu seiner Entfaltung der Hilfe benötigt ist, liegt so tief, dafs der Einfluſs, den die Vorstellungen erhalten können, durch diesen Unterschied bedingt wird, und nicht nur umgekehrt. — Eine Gestalt wie John Bunyan (der Verfasser von The Pilgrims Progress), der seine eigne Bekehrungsgeschichte beschrieben hat, gehört offenbar zum ersteren Typus. Tiefe Melancholie, unbändige motorische Antriebe, rastlose Reflexion bildeten hier die psychologische Grundlage einer Reihe geistiger Kämpfe, die erst zum Abschluſs kamen, nachdem ein Stadium der Verzweiflung einen Zustand völliger Passivität herbeigeführt hatte, während dessen Kraft zu einem neuen und höheren Leben angesammelt werden konnte. In seiner späteren kräftigen Thätigkeit, nachdem er den inneren Widerstand wesentlich überwältigt hatte, nähert sich Bunyan dem expansiven Typus; unablässig muſste er aber dennoch die Energie der Selbstbeherrschung aufbieten, um das alte Chaos in seinem Innern niederzuhalten [123]). Die unwillkürliche Entfaltung in den Expansiven findet auch nicht immer mit Leichtigkeit statt; oft kann sie nur stoſsweise und mit Zwischenräumen geschehen, ebenso wie Quellen ihr Wasser oft in Würfen entsenden; die Expansiven haben aber die Gebundenheit, nicht das Chaotische zu bekämpfen.

Eine andre Gruppe von Verschiedenheiten ist durch den Gegensatz der Aktivität und Passivität charakterisiert. — Aktive Naturen können (die Aktivität sei nun durch den Stachel der Disharmonie oder durch das Bedürfnis der Expansion motiviert) dermaſsen davon in Anspruch genommen sein, Werte in und auſser sich zu finden und zu erzeugen, dafs es ihnen an Zeit, Sinn und Kraft zur Entwickelung eines besonderen religiösen Lebens gebricht. Der Glaube an die Erhaltung des Wertes schafft sich in ihrer Thätigkeit unmittelbar Luft, ohne dafs das Bedürfnis gefühlt wird, ihn speziell zu formulieren oder zu symbolisieren, und ohne dafs die Stimmungen, die teils als Ursachen, teils als Wirkungen mit diesem Glauben verknüpft sind, bei ihnen besondere Bedeutung erhielten. Ihr Glaube an die Werte ist eins mit ihrem Leben in denselben. — Passive Naturen werden mehr zu einem besonderen Stimmungs- und Reflexionsleben geneigt sein. Sie sehen vorwärts und rückwärts. Erinnerung und Reue, Hoffnung und Glaube treten bei ihnen entschiedener hervor

und breiten sich, jedes für sich, im Gemüte aus, während die Aktiven weder Zeit noch Trieb zum Erinnern oder Hoffen, zum Bereuen oder Glauben fühlen. Die Passiven werden die Aktiven oft als irreligiös betrachten, wie die Disharmonischen geneigt sein werden, die Expansiven als irreligiös zu betrachten.

Eine dritte Gruppe von Verschiedenheiten auf dem Gebiete des Gefühls- und Willenslebens beruht auf dem Unterschied zwischen Gemütsbewegung und Gesinnung. — Einige Naturen sind zum ungestümen Aufbrausen geneigt. Die Übergänge zwischen ihren Zuständen und Lebensperioden geschehen vorherrschend mittels plötzlicher Durchbrüche und scheinbarer Sprünge. Sie unterscheiden sich von den oben erwähnten disharmonischen Naturen dadurch, dafs die Gegensätze sich in der Zeit ablösen, während die Disharmonischen die streitigen Tendenzen in ihrem Inneren als gleichzeitige wahrnehmen. Es gibt natürlich viele Zwischen- und Mischformen, da successive Disharmonie und simultane Disharmonie sich nicht gegenseitig ausschliefsen. Da — unter sonst gleichen Verhältnissen — die simultane Disharmonie aber stärker wirkt als die successive, so liegt ein Grund vor, speziell denjenigen Typus, in welchem die streitigen Gegensätze gleichzeitig auftreten, den disharmonischen zu nennen. Wo die Entwickelung wesentlich sprungweise geschieht, und wo sich die Neigung zu Gemütsbewegungen findet, haben wir einen Typus, den man den affektiven nennen könnte. — Die Eigentümlichkeit andrer Naturen bringt es mit sich, dafs deren Entwickelung mittels kleiner Zuwächse geschieht und deshalb das Gepräge der Kontinuität trägt. Das Gefühls- und Willensleben hat hier einen mehr verteilten, mehr innigen Charakter, während es bei den Affektiven mit momentanen Konzentrationen auftritt und vielmehr das Gepräge der Heftigkeit als das der Innigkeit hat. Der Kontinuitätstypus (wie wir diesen Typus nennen wollen) hat mit dem expansiven Typus eine gewisse Verwandtschaft. Das Leben der Expansiven kann sich aber doch sehr wohl in der momentanen und heftigen Form der Gemütsbewegung Luft machen, und dies wird ganz natürlich geschehen, wenn die Energie plötzlich entfesselt wird. Der Unterschied zwischen dem Typus des Affekts und dem der Kontinuität ist vielleicht der am meisten in die Augen springende. Er entspricht den beiden

arten der Stärke, die das Gefühls- und Willensleben besitzen kann: der Stärke der Heftigkeit und der Stärke der Innigkeit.

Eine vierte Gruppe von Verschiedenheiten beruht auf der Art des Gefühls, indem entweder die Selbstbehauptung oder die Hingebung die vorherrschende Disposition sein kann. — Es gibt Naturen, denen die rein individuelle Erlösung und Sicherheit alles ist, und die sich deshalb sehr wohl denken können, ganz allein selig zu werden. Eine derartige idiopathische Religiosität kann in allen Religionen vorkommen, wird aber nicht zum wenigsten in den höheren Religionen erscheinen, in welchen der Unterschied zwischen Selbstbehauptung und Hingebung entschiedener hervortritt. Die Motivierung — wenn eine solche sich überhaupt geben läfst — kann sehr verschieden sein. Wenn Thomas Aquinas lehrt, dafs auch sofern nur ein einziger Mensch selig würde, dessen Seligkeit dennoch vollkommen sein könne, so begründet er dies dadurch, dafs der Einzelne in der Seligkeit eine unendliche Fülle der Herrlichkeit vor Augen habe, im Vergleich mit welcher alles andre Gefühl verschwinde. Wenn ein ähnlicher Gedanke bei Kierkegaard zum Vorschein kommt, wird dies dadurch begründet, dafs in Sachen der höchsten Wohlfahrt einer für den anderen nichts Entscheidendes zu thun vermöge, weshalb sich jeder nur um seine eigne Seligkeit zu kümmern habe. — Als Gegenstück hiervon erscheint die starke sympathische Erregtheit bei anderen Naturen. In scharfem Gegensatze zur Tendenz, das Bedürfnis der Seligkeit auf sich selbst zu beschränken, steht der Wunsch, der in Paulus beim Gedanken an das geistige Schicksal seiner jüdischen Landsleute zum Ausbruch kam (Brief an die Römer IX): „Ich habe grofse Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlafs in meinem Herzen. Ich habe gewünscht, verbannet zu sein von Christo für meine Brüder, die meine Gefreunde sind nach dem Fleisch.“ Das sympathische Element tritt ebenfalls bei Männern wie Stuart Mill und Buckle hervor, für die der Wert der Unsterblichkeit nur darin bestand, dafs sie die Möglichkeit eines Wiedersehens der verlorenen Lieben eröffnete. Die Sympathie kann sich wieder mit gröfserer oder geringerer Beschränkung regen. Wie es eine Familienethik, eine Nationalethik, eine Humanitätsethik geben kann, so kann es auch Familienreligionen, Nationali-

tätsreligionen und Humanitätsreligionen geben. Der frisische Häuptling, der den Fuſs aus dem Taufwasser zurückzog, weil er lieber an der Stätte, wo seine Vorfahren weilten, als in dem Paradiese der neuen Religion sein wollte, huldigte einer Familien- und Nationalreligion. Man braucht kein Beispiel aus alten Zeiten herzuholen, um zu zeigen, daſs die Religion — selbst nachdem sie die nationalen Schranken einmal durchbrochen hat — die Neigung hat, sich wieder zu nationalisieren. Das ursprüngliche Christentum suchte (wie vor ihm der Buddhismus in Indien und der Stoizismus in Griechenland) über die nationalen Schranken hinwegzukommen. In der neuesten Zeit ist August Comtes „positive Religion" eine entschiedene Humanitätsreligion: der Glaube und die Hingebung an die Menschheit als „das groſse Wesen", das sich im Laufe der Zeiten entfaltet, und im Vergleich mit dem der einzelne Mensch nur eine Abstraktion ist[124]). Für viele wird die sympathische Tendenz ihres religiösen Lebens sich aber nicht auf die Menschheit als eine einsame Pflanze im öden Dasein begrenzen lassen. Das religiöse Problem wird ihnen erst recht durch die Frage nach der Beziehung des Menschenlebens und der menschlichen Ideale zum gesamten Dasein entstehen, und die Humanitätsreligion wird die Tendenz haben, in eine kosmische Religion auszumünden. Nicht nur mit Bezug auf die Menschheit, sondern auch mit Bezug auf das gesamte Dasein äuſsert sich dann das Bedürfnis, sein Schicksal nicht aus dem einer gröſseren Totalität zu isolieren. Auch hier hat Paulus die Grundstimmung des sympathischen Typus ausgesprochen, und zwar in Worten, welche die erhabenste Poesie enthalten (Brief an die Römer VIII, 22 u. f.): „Alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst." — Innerhalb jedes der beiden Typen, des idiopathischen und des sympathischen, werden andre qualitative Unterschiede der Gefühle zum Vorschein kommen können: der Unterschied zwischen Furcht und Hoffnung, zwischen Resignation und Erwartung, zwischen ethischem, intellektuellem und ästhetischem Gefühle u. s. w.

Die hier charakterisierten Hauptgruppen werden sich in speziellere Gruppen teilen, wenn man auſser den in ihnen hervortretenden Dispositionen die Bedeutung der verschie-

denen Temperamente berücksichtigt. Auch die Temperamente bezeichnen Dispositionen, die indes mehr formeller Art sind, indem ihr Unterschied auf der verschiedenen Stärke und Geschwindigkeit des Gefühls- und Willenslebens wie auch auf der Neigung zu vorherrschendem Lust- oder Unlustgefühle beruht. Einen Versuch, alle diese verschiedenen Dispositionen zu vereinen und in der Erfahrung diejenigen Formen zu finden, unter welchen ihr Zusammenspiel auftritt, wird erst eine künftige vergleichende Individualpsychologie mit Erfolg anstellen können. Der Reichtum der Nüancen würde sich gewifs als sehr grofs erweisen, und nur die Kunst der Beschreibung, nicht aber die psychologische Analyse in ihrer elementaren und abstrakten Form, würde denselben ihr volles Recht widerfahren lassen.

95. Auf dem Gebiete der Erkenntnis ist der Unterschied zwischen Anschauung und Reflexion der wichtigste. Über die Bedeutung dieses Unterschieds im allgemeinen und über den Übergang aus einer dieser Formen in die andre verweise ich auf meine Abhandlung *La base psychologique des jugements* (Revue philosophique 1901).

Bei einigen Menschen findet sich grofses Bedürfnis nach und grofse Fähigkeit zu anschaulichen und ruhenden Bildern. Als Gegensatz solcher intuitiven Naturen erscheinen die reflektiven Naturen, bei denen eben der Denkprozefs und nicht dessen Abschlufs durch Konstruktion eines Bildes die Hauptsache ist, und denen vielleicht sogar die Fähigkeit und das Bedürfnis, bestimmte Bilder zu gestalten und festzuhalten, abgehen. Neuere psychologische Untersuchungen haben erwiesen, dafs in dieser Beziehung unter den Menschen grofse Unterschiede bestehen [125]). Auf dem religiösen Gebiete haben diese Unterschiede deshalb grofse Bedeutung, weil das Bedürfnis nach Personifikation des Inhalts der Vorstellungen bei verschiedenen Individuen höchst verschieden wird. Es liegt ein, gewifs nicht einziges Beispiel vor, dafs dieses Bedürfnis, von einem Gefühlsinteresse für das Objekt der Vorstellungen geleitet, zur konkreten Personifikation aller umgebenden Dinge, von Zahlen, Buchstaben u. s. w. führen kann, so dafs jedes einzelne sogar mit seinem Geschlecht auftritt [126]). Bei Menschen derselben Bildungsstufe kann es in dieser und ähnlichen Beziehungen höchst wichtige Verschiedenheiten geben, und erst in der jüngsten Zeit hat man angefangen, auf diese

recht aufmerksam zu sein. Dafs das verschiedene Bedürfnis nach Bildern, besonders nach Personifikationen (die konsequenterweise wieder dazu bewegen müssen, den Vorstellungsobjekten ein bestimmtes Geschlecht beizulegen, denn „Persönlichkeit" an und für sich ist eine Abstraktion) bei dem Streite über Gottes „Persönlichkeit" von grofser Bedeutung sein mufs, kann keinen Zweifel erleiden, obschon dieser Streit gewöhnlich auf abstrakte Weise geführt wird. Schleiermacher, der entschieden zum reflektiven Typus gehört, erkannte dies bereits klar: „Welchen von jenen Begriffen (den theistischen oder den pantheistischen), sofern er überhaupt für sich noch des Begriffs bedarf, der Mensch sich aneignen wird, das hängt lediglich davon ab, wozu er seiner noch bedarf, und nach welcher Seite seine Phantasie vornehmlich hängt. . . . Unter Phantasie verstehe ich nicht etwas Untergeordnetes und Verworrenes, sondern das Höchste und Ursprünglichste im Menschen; aufser ihr kann alles nur Reflexion über sie sein, also auch abhängig von ihr. . . . Das Zurückschrecken vor dem Dunkel des unbestimmt Gedachten ist die eine Richtung der Phantasie, und das Zurückschrecken vor dem Schein des Widerspruchs, wenn wir dem Unendlichen die Gestalten des Endlichen leihen, ist das andere; sollte nun nicht dieselbe Innigkeit der Religion verbunden sein können mit der einen und mit der anderen?" Vielleicht läfst sich der Gegensatz der Intuitiven und der Reflektiven doch ein wenig näher charakterisieren. Es fehlt den Reflektiven nicht notwendigerweise an der Fähigkeit, bestimmte und konkrete Bilder zu gestalten. Ein solches Bild erfüllt aber nur momentan den ganzen Horizont ihres Bewufstseins, und sie fühlen das Bedürfnis, die einzelnen Bilder miteinander zusammenzuhalten und zu vergleichen, und bis an die Grenze des einzelnen Bildes zu gehen. Sie entdecken, dafs jedes Bild seine Grenze hat, und dafs es auch innerhalb seiner Grenzen in mehreren Beziehungen durch sein Verhältnis zu dem, was aufserhalb der Grenzen liegt, bestimmt wird. Bei den Intuitiven kann ein einzelnes Bild sich leichter befestigen, und sie vergessen leicht, dafs jedes Bild seine Grenze hat. Ihr Denken bewegt sich innerhalb gewisser bestimmter Bilder, und der Reflexionsdrang, den sie fühlen, wird durch diese Bewegung völlig befriedigt. Charakteristisch in dieser Beziehung ist ein Gespräch mit Schleiermacher, das von Martensen, der entschieden in-

tuitiv war, in seiner Selbstbiographie berichtet wird. Das Gespräch drehte sich darum, ob sich ein Begriff von Gottes Wesen bilden lasse. Schleiermacher verneinte dies, weil wir nur in Gegensätzen zu denken vermöchten, so dafs Gott, wenn er gedacht würde, in Gegensatz zu etwas anderem gesetzt, mithin beschränkt, verendlicht würde. Martensen behauptet dagegen, es müsse in Gott innere Gegensätze geben, da er sonst nicht „der lebendige Gott" sein würde[127]). Er bedenkt nicht, dafs „innere Gegensätze", sollen sie wirkliche Bedeutung haben, durch äufsere Verhältnisse bestimmt sein oder solchen entsprechen müssen. Es gibt kein Leben, weder persönliches noch unpersönliches, dessen Ernst nicht auf dem Spannungsverhältnisse zwischen dem Inneren und dem Äufseren beruhte. Und Schleiermacher dachte namentlich an die Notwendigkeit eines gegensätzlichen Verhältnisses zu etwas anderem als sich selbst. Sein spekulatives Bedürfnis begnügte sich nicht mit der Analyse des einzelnen Bildes — und deshalb war er in der That mehr spekulativ als die „spekulativen" Theologen, die ihn als einen überwundenen Standpunkt betrachten zu dürfen meinten. — Gerade Schleiermacher ist ein Beispiel, dafs die intellektuellen Dispositionen nicht einzig und allein den Typus bestimmen. Zwischen den intellektuellen, den emotionellen und den volitionellen Dispositionen findet fortwährende Wechselwirkung statt. Bei vielen Naturen, den sogenannten Mystikern, wird es namentlich das innige Gefühl sein, das die Überzeugung von der Unzulänglichkeit aller Begriffe, das Höchste zu gestalten, herbeiführt; dasselbe schärft den Blick für die Begrenzung aller Bilder und aller Begriffe und lenkt die Aufmerksamkeit auf das Beziehungsgesetz, auf die Beziehungsbestimmtheit („Relativität") aller Erkenntnis. Hierdurch entsteht eine gewisse geistige Verwandtschaft der Mystik mit dem Kritizismus, selbst wenn diese nicht in einer und derselben Person vereint sind. Viele der Argumente, deren sich Karneades wider den Dogmatismus der Stoiker bediente, sind beim Neuplatoniker Plotinos wiederzufinden, und in der jüngsten Zeit ist die Vereinigung der Mystik mit der Kritik keineswegs so selten; Schleiermacher ist das beste Beispiel, aber auch bei Spinoza, Lessing und Kant wirken beide Dispositionen im Verein. Lebhaftes Gefühl und klares Denken

können sich weit öfter in die Hände arbeiten, als man gewöhnlich glaubt.

Innerhalb der Gruppe der Intuitiven läfst sich wieder unterscheiden unter denen, bei denen die Gesichtsbilder vorherrschen (den Visuellen) — denen, bei welchen die Gehörvorstellungen eine wesentliche Rolle spielen (den Auditiven), — denen, deren Vorstellungsleben zumeist durch die den inneren organischen Zuständen entsprechenden Lebensempfindungen bestimmt wird (den Vitalen), — und denen, bei welchen die Bewegungsvorstellungen die wesentlichste Bedeutung haben (den Motorischen)[128]). Unter den Autoren des Neuen Testaments ist der Verfasser des Evangeliums Johannis entschieden visuell. Obschon nicht nur der Gegensatz des Lichtes und der Finsternis, sondern auch der Gegensatz des Lebens und des Todes häufig in seinem Bilderkreise zum Vorschein kommt, ist doch der erstere Gegensatz der bestimmende; aufserdem macht sich der Gegensatz des Lebendigen und des Toten ja auch dem Gesichtssinne bemerkbar, und der Johanneische Gebrauch desselben zeugt von dessen visuellem Ursprunge. Paulus ist vital und motorisch. Das Höchste läfst sich nicht nach den Erfahrungen des Auges oder des Ohres gestalten, und das innigste Bedürfnis erzeugt unaussprechliche Seufzer; er besitzt grofse Fähigkeit, „in Zungen zu reden", ein entschieden motorischer Zug. Leben und Tod treten deutlich als entgegengesetzte innere Zustände auf, die in den Gliedern empfunden werden. Jagen und Kämpfen, Sehnsucht und Hoffnung, Fleisch und Geist geben in den Paulinischen Briefen charakteristische Bilder und Wendungen ab. Die Fähigkeit, Visionen und Gehörshalluzinationen zu haben, ist im Vergleich mit dem Lebens- und Bewegungssinne untergeordnet. Jakob Böhme gehört zur Gruppe der Visuellen sowohl als zu der der Vitalen. John Bunyan scheint vorwiegend motorisch gewesen zu sein, wie klar auch seine Visionen und Gehörshalluzinationen sein konnten. Martensen war entschieden visuell.

In der Gruppe der Reflektiven ist zwischen analytischen und synthetischen Begabungen zu unterscheiden. Die analytischen Naturen heben die Verschiedenheiten, Qualitäten, Nüancen, die scharfen Übergänge („die Sprünge") und die ausgesprochen individuellen Züge hervor; die synthetischen Naturen suchen Einheit, Zusammenhang, Verschmelzung,

kontinuierliche Übergänge und gemeinsame Grundzüge. Ein vollständiger Gegensatz ist hier natürlich unmöglich, denn analysieren kann man nur, was im Zusammenhang und als Totalität gegeben ist, und zusammenfassen kann man nur, was als Verschiedenes, Mannigfaltiges und Isoliertes gegeben ist. Es kann aber ein bedeutender Unterschied der ganzen Richtung des Denklebens stattfinden, je nachdem die Analyse oder die Synthese bei dem Einzelnen das Vorherrschende ist. Die ersten drei Evangelien geben mehr den Eindruck der Analyse, des gesonderten Hervorziehens einzelner Züge; das Evangelium Johannis dagegen zeugt von einer grofsen und gewaltigen Synthese. Pascal, Hamann und Kierkegaard sind Analytiker (was Hamann betrifft indes mit einer — gerade durch die Analyse verschärften — paradoxalen Hervorhebung der Totalität als des Wahren); Augustinus, Zwingli und Schleiermacher sind Synthetiker[129]). — Das Bedürfnis nach Einheit und Kontinuität wird mit der expansiven Gefühlsdisposition und dem Gesinnungstypus verwandt sein, während der Blick für die Verschiedenheiten die disharmonische Disposition und den Gemütsbewegungstypus am meisten bezeichnen wird.

Diese intellektuellen Verschiedenheiten (und welche anderen es noch geben möchte) machen sich bei aller geistigen Thätigkeit geltend, auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kunst sowohl als auf dem der Religion. Sie treten aber um so stärker und um so berechtigter hervor, je mehr es — wie auf dem religiösen Gebiete — an einem rein objektiven Mafsstabe gebricht, um die Form und die Gültigkeit der Vorstellungen zu bestimmen. Deswegen ist hier die Aufmerksamkeit auf die persönlichen Verschiedenheiten und deren Verständnis wichtiger als auf anderen Gebieten.

96. Es gibt eine Gruppe von Verschiedenheiten, die nicht aus einer einzelnen Seite des Bewufstseinslebens entspringt, sondern sich in dem Verhältnisse äufsert, worin die religiöse Erfahrung und der religiöse Glaube des Menschen zu seiner ganzen übrigen Persönlichkeit stehen, wie auch in dem Verhältnisse, worin der Mensch sich infolgedessen zu seinen Umgebungen fühlt. Das Bedürfnis des Mitteilens und der Gemeinschaftlichkeit wird von diesen Verhältnissen abhängig sein. Je mehr die schon beschriebenen individuellen Dispositionen im einzelnen Menschen zusammenwirken, um so geringer wird seine Fähigkeit und sein Be-

dürfnis sein, sich mitzuteilen; er wird sich von anderen so entfernt fühlen, dafs nur höchst indirektes Mitteilen möglich wird. Im Gegensatze zum hierdurch entstehenden religiösen Individualismus tritt auf charakteristische Weise die Disposition auf, in gemeinschaftlichen Formen und Bildern zu leben und zu wirken.

Im idiopathischen Typus können wieder verschiedene psychologische Ursachen für die Isolation bestimmend sein.

Während der Momente der unmittelbaren Begeisterung, des plötzlich hervorquellenden Gefühls, wird der Mensch aus dem klaren Zusammenhang mit seinem sonstigen eignen Leben herausgerissen, und es ist deshalb auch unmöglich, den Zusammenhang und das Verständnis mit anderen zu bewahren. Während solcher Momente können sich keine deutlichen Vorstellungen regen, und Mitteilung wird unmöglich. Auf seinem Gipfel erhält der Zustand den Charakter religiösen Bacchantismus. In den urchristlichen Gemeinden war diese Erscheinung häufig (siehe 60), und wenn dies in den Leitenden einiges Bedenken erregte, lag der Grund nur darin, dafs Mitteilung an andere und somit die Erbauung andrer unmöglich wurden, wie erbaulich es auch für den Einzelnen sein konnte. Paulus schreibt hierüber (1. Kor. XIV, 4): „Wer mit Zungen redet, der bessert sich selbst; wer aber weissaget, der bessert die Gemeinde." Kein Wunder, dafs die kirchliche Genossenschaft dergleichen Erscheinungen unwillkürlich zurückdrängte, insofern sie denn nicht aus anderen Ursachen wegfielen.

Während hier der Stärkegrad der inneren Zustände isolierend wirkt, haben in anderen Fällen der Inhalt und die Art der Erlebnisse diese Wirkung. Der Einzelne kann wegen seiner Gefühlsdispositionen Erfahrungen machen, über die er sich nicht mitzuteilen vermag, weil sie das Gepräge der Eigenheit, der Ungewöhnlichkeit oder der Ausnahme tragen. Er kann den entschiedenen Eindruck haben, dafs der Lauf des Lebens ihn anders stimmt als andre Menschen. Seine Erklärungen, seine Trostmittel und seine leitenden Gedanken werden deshalb von denen andrer Menschen verschieden, und es ist ihm, als redete er nicht dieselbe Sprache wie diese. Vorzüglich das melancholische Temperament kann aus dieser Ursache zur Isolation führen und zwar namentlich, wenn es mit starkem Reflexionsver-

mögen vereint ist, so dafs jede Formel, die eine Brücke schlagen und Mitteilung ermöglichen könnte, hin und her gedreht wird, bis sie als unbrauchbares Werkzeug erscheint. In der dänischen Litteratur steht Sören Kierkegaard als merkwürdiges Beispiel dieses Typus da. In seinen „Hinterlassenen Papieren" kann man die isolierende Macht der Schwermut und der rastlosen Reflexion studieren.

Hier bewirkt das Verhältnis des Gefühlslebens zum Vorstellungsleben die Isolation; in anderen Fällen kann es aber eben die religiöse Vorstellungsbildung, die Eigentümlichkeit der Symbolbildung sein, die ein Hindernis der Gemeinschaftlichkeit wird. Sehen wir genau zu, so gibt es überhaupt wohl kaum zwei Menschen, die sich „eine und dieselbe" Vorstellung auf dieselbe Weise und in derselben Form bilden, und dies mufs besonders von der Bildung religiöser Vorstellungen gelten, bei welcher so viele verschiedene Elemente zusammenwirken. Oft wird die Symbolbildung durch Analogien bestimmt, welche nur die spezielle religiöse Erfahrung des Einzelnen verständlich macht. Für die innige oder die stark gespannte Stimmung kann der geringfügigste Umstand, das persönlichste Erlebnis zum Kern einer Symbolbildung werden, deren Wert nur der Einzelne selbst fühlt. Es gibt eine Art idealen Fetischismus, bei welchem die höchsten Symbole, die Menschen sich bilden können, an die allerniedrigsten erinnern. (Vgl. 47.) Dem erregten Gemüte kann alles, sogar das Geringste, ein Symbol des Höchsten werden; dafs in dem speziellen Falle aber das einzelne Ding zum Symbol erwählt wird, beruht vielleicht auf Bedingungen, die sich nie wieder einstellen. Tausende haben brennende Büsche gesehen und sanften Hauch empfunden, haben Visionen und Halluzinationen gehabt, nur dem prophetischen Geiste stehen diese Erscheinungen aber als Offenbarungen da[180]). Und käme der symbolbildende Prozefs denn doch nur immer in einem klaren Bilde zum Abschlufs! Dies geschieht aber nur bei den grofsen, prophetischen Persönlichkeiten, deren innere Erlebnisse vorbildliche Bedeutung erhalten, und deren symbolbildende Fähigkeit nicht weniger kräftig ist als ihr inneres Leben. Für die meisten stellt dies sich anders. Die Symbolisierung wird nicht immer eine klare Kristallisation; das Individuum selbst fühlt das Unfertige und das rein Spezielle der Form seines Glaubens und enthält sich deswegen der Mitteilung.

Die Scheu, sich in betreff ihrer innigsten Lebenserfahrungen in unmittelbare Verbindung mit anderen zu setzen, die viele Menschen fühlen, steht oft hiermit im Zusammenhang.

Eine solche Scheu kann jedoch auch den Charakter einer geistigen Keuschheit haben, der es überhaupt, von dem Sonderbaren des Erlebnisses und dem Unfertigen des Ausdrucks ganz abgesehen, unmöglich ist, das Innere hervorzuziehen, damit man selbst oder namentlich andre es beleuchten könnten. Bei solcher Beleuchtung geht gar leicht das Gepräge der Innigkeit verloren. Vom Innersten mufs geschwiegen werden, da es sonst leicht aufhört, ein Inneres zu sein. Es gibt Blumen, oft die schönsten und duftigsten, die nur im Schatten gedeihen. Sowohl Orthodoxe als Freidenker machen sich oft einer geistigen Notzucht schuldig durch die rücksichtslose Weise, wie sie sich mit ihren Ansichten aufdrängen, ohne zu bedenken, dafs es Orte gibt, wo man die Schuhe (d. h.: seine positiven oder negativen Dogmen) ausziehen mufs, weil der Boden, auf dem man steht, heilig ist. Heilig ist die einzelne Persönlichkeit als Wertzentrum und als Erfahrungszentrum (92).

Aber auch Naturen, für die das Wort „Scheu" nicht pafst, können nur wenig zur Glaubensgenossenschaft geeignet sein und geringes Bedürfnis danach tragen. Es gibt scharf geschnittene Persönlichkeiten, denen es an Schmiegsamkeit fehlt, sich mit anderen in Verbindung zu setzen, die gemeinsamen Punkte aufzusuchen, die vielleicht doch wirklich zu finden wären. Wie grofse Klarheit sie auch über sich selbst besitzen, ist es ihnen doch nicht darum zu thun, dieser Klarheit einen anderen Menschen zugänglichen Ausdruck zu geben. Sie stellen sich oft als Rätsel hin, nicht weil sie danach jagen, auffällig zu sein, sondern weil es ihnen genügt, in sich selbst Klarheit zu finden, und weil sie meinen, es fromme anderen am besten, wenn jeder für sich dieselbe auf diese Weise finde. Der einzelne spezielle Ausdruck für ihre Erfahrungen, zu dem sie gebracht worden sind, und der ihnen in ihrer geistigen Wirtschaft gute Dienste leistet, wird hartnäckig und störrisch von ihnen behauptet, er möge anderen verständlich sein oder nicht. Trotz all ihrer Schärfe, Eigenheit und Unzugänglichkeit sind sie doch von grofser Bedeutung, weil sie das Persönlichkeitsprinzip so entschieden behaupten. Ihr Trotz weist mit Kraft die Lust zur Einmischung zurück,

die auf dem religiösen Gebiete nur gar zu menschlich ist, und hierdurch wirken sie zum Besten der scheuen und keuschen Naturen, die sich nicht immer zu wehren wissen.

Im Typus der Gemeinsamkeit können sich ebenfalls verschiedene Motive geltend machen; doch sind hier der Natur der Sache zufolge nicht so viele Verschiedenheiten wie im idiopathischen Typus.

Mit einem kindlichen Anschluſs an überlieferte Vorstellungen beginnt jede persönliche Entwickelung, und hier kann es nun viele verschiedene Grade und Nüancen der Art und Weise geben, wie die eigentümliche Entwickelung aus der Überlieferung Nahrung zieht oder sich Schritt für Schritt von derselben entfernt. (Vgl. „den Köhlerglauben" 42.) Einige Individuen merken nie einen Unterschied zwischen ihrer eignen Erfahrung und den überlieferten Symbolen. Andre merken einen Unterschied, schaudern aber davor zurück, fürchten die reine, sich anscheinend selbst überlassene „Subjektivität", und werfen sich — mit gröſserer oder geringerer persönlicher Wahrheit und intellektueller Redlichkeit — in die gemeinschaftlichen Formen zurück. Die weibliche Natur ist von jeher mehr als die männliche zum unbedingten Anschluſs an die überlieferten Formen geneigt gewesen, selbst wenn die Überlieferung nicht die Ehrwürdigkeit des Alters besaſs; Frauen beharrten länger im Katholizismus und in der Orthodoxie als Männer, blieben in der Revolutionszeit aber auch länger beim Kultus der Vernunft[181]).

Es gibt speziell kirchliche Naturen, bei denen das Gefühls- und das Vorstellungsleben stets unwillkürlich nach dem groſsen, gemeinsamen Kreis von Symbolen gestimmt wird, in welchen sie eingeführt wurden. Sie leben und wirken unmittelbar im Überlieferten und sind stets fähig, sowohl den Anfang als den Schluſs ihrer Erfahrungen in den überlieferten Formen zu finden. Es herrscht bei ihnen eine unmittelbare Einheit von Wort und Erfahrung, von Namen und Ding, und das Wort und der Name erscheinen ihnen als plastische Objekte, die ein Dasein über den subjektiven Gebrauch hinaus, der davon gemacht wird, zu haben scheinen. Dergleichen Naturen werden geneigt sein, die Möglichkeit einer Gemeinsamkeit, einer Kirche, zum Kriterium der Echtheit der Erfahrung und des Glaubens zu machen. Sowohl der Buddhismus als das Christentum

hat den Glauben an die Kirche als besonderes Glied in sein Glaubensbekenntnis aufgenommen. Die Möglichkeit, einen Kultus zu bilden und eine Gemeinde zu sammeln, ist sogar für Theologen der liberalsten Richtung ein Kennzeichen, daſs eine wirkliche Religion vorliegt. „Nur in dem Vermögen, einen Kultus zu gründen, gibt sich die echte Religion kund.“ (Pröltsch.) Es kommt nicht darauf an, was der Einzelne erlebt und ausgesprochen hat, sondern darauf, ob sich um bestimmte Thatsachen und Ideen eine Gemeinde zu sammeln und eine Tradition zu bilden vermögen (Kaftan)[182]).

Über den fortwährenden Kampf und die fortwährende Wechselwirkung zwischen Individuum und Gattung wird man ebensowenig auf dem religiösen Gebiete wie auf anderen Gebieten hinaus gelangen. Es ist aber von Wichtigkeit, stets im Gedächtnisse zu behalten, daſs die Gattung immer aus den einzelnen Individuen besteht und in diesen lebt, und daſs alles Groſse und Echte sich anfänglich in solchen einzelnen Individuen emporarbeiten muſs, wie auch, daſs „Thatsachen“ nicht echter und „Ideen“ nicht wahrer werden, weil die Anzahl der an sie Glaubenden eine groſse ist.

c) Buddha und Jesus.

97. Es dient zur Erhellung und Bestätigung des Persönlichkeitsprinzipes, daſs an dem Ursprunge der beiden höchsten Völkerreligionen zwei groſse Persönlichkeiten, jede mit ihrer Eigentümlichkeit, dastehen. Buddha und Jesus teilen die Welt unter sich. Der Versuch ihrer psychologischen Charakteristik wird, wie schwierig er auch sein mag, in diesem Zusammenhange ganz natürlich sein; er wird uns die gröſsten Beispiele der im Vorhergehenden beschriebenen typischen Verschiedenheiten zeigen, die für das religiöse Problem Bedeutung haben.

Die Schwierigkeit beruht besonders auf zwei Umständen. — Erstens haben der Mythus, die Legende und das Dogma sich schon früh dieser Gestalten bemächtigt. Eben das glänzende Licht, das von ihren Persönlichkeiten ausstrahlte, überwältigte die Zeitgenossen und deren nächste Nachkommen, und schloſs einen rein objektiven geschichtlichen Bericht von ihrem Leben aus. Es geht ihnen wie dem Engel, der in Dantes „Fegfeuer“ den Weg nach oben zeigt und durch den von ihm selbst ausgebreiteten Glanz

erhüllt wird. — Zweitens hatte das Altertum nicht das nteresse, das in der neuesten Zeit so stark hervortritt: die Entwickelung einer Persönlichkeit von deren Jugend an bis ur völligen Reife Schritt für Schritt zu verfolgen. Die Gestalten des Altertums stehen uns vollfertig da, ohne dafs ir erfahren, welche Stadien und welche Krisen sie durchemacht haben, um die feste Form zu erreichen, in der sie ns erscheinen.

Ich gab oben (43) eine Charakteristik des Buddhismus nd des Christentums. Eine Religion mufs natürlich das Gepräge ihres Stifters tragen. Es wird aber nicht blofse Wiederholung sein, wenn wir uns hier mit den begründenden Persönlichkeiten beschäftigen. Es wird stets zwischen der Quelle und dem Strom ein Unterschied sein können. An er Quelle werden die ursprünglichen Dispositionen hervortreten; der Strom wird durch viele andre Verhältnisse bestimmt.

98. Buddha war ein Königssohn, der inmitten des Glanzes und der Herrlichkeit des Lebens auf das Leiden, die Hinfälligkeit, den Tod aufmerksam wurde. Dies bewog ihn, dem Leben nachzugrübeln, obschon er für seine eigne Person nicht von den Schattenseiten des Lebens getroffen wurde. Weder auf dem Wege der Spekulation noch auf dem der Askese vermochte er Frieden zu finden. Die Vollendung erlangte er erst, als er die Welt als eine grofse Illusion durchschaute, die durch den Durst, den Trieb, die Begierde erzeugt und genährt wird. Aus dem Trieb zum Leben entspringen Sinnlichkeit, Hafs, Grausamkeit, aufserdem aller Schmerz und aller Kummer, und dies alles fällt weg, wenn der Trieb zum Leben aufgehoben wird. Nach Buddha gibt es fünf Fesseln, von denen man sich befreien soll: die Selbstsucht, den Zweifel, die Begierde, die Askese (als Zweck), die Gehässigkeit. Sie haben denselben Ursprung. Kann man sich ihrer entledigen, so wird der Zustand erhabenen Friedens erreicht, den man das Nirwana nennt, und der sich durch kein positives Prädikat bezeichnen läfst, weil er den Gegensatz jedes der menschlichen Erfahrung bekannten Zustandes bildet. Einer Legende zufolge äufsert sich Buddha, unmittelbar bevor er seinen Palast verläfst, um Einsiedler zu werden, folgendermafsen über das Nirwana: „Ist das Feuer der sinnlichen Begierde erloschen, so ist das Nirwana; ist das Feuer des Hasses und der Verblendung erloschen, so ist das Nirwana; sind der Stolz, falsches Meinen

und alle andre Leidenschaft und alle Angst erloschen, so ist das Nirwana." Bei einer späteren Gelegenheit sagt er zu seinen Schülern: „Einige Asketen und Brahmanen richten falsche Beschuldigungen wider mich und sagen: Ein Verleugner ist er; er verkündet Zerstörung, Vernichtung, Aufhebung des wirklichen Leben! — Was ich nicht bin und was ich nicht lehre, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen fälschlich, dafs ich es sei und es lehre. Nur eines verkünde ich jetzt wie zuvor: das Leiden und die Vertilgung des Leidens!" Weder Tugend noch Wissen war ihm das Höchste, dagegen aber „die stofflose, vollkommene Erlöschung aller Illusionen". Alle weitergehenden metaphysischen Fragen wies Buddha ab, indem er meinte, wenn ein Mensch von einem Pfeile getroffen sei, handle es sich darum, die Wunde zu heilen, und es sei gleichgültig, wer den Pfeil abgeschossen habe, und woraus der Bogen und die Sehne verfertigt seien[183]).

Was Buddha lehrte, war gewissermafsen nichts Neues. Es vollzog sich aber in seinem Gemüte und durch seine Lebenserfahrung eine eigentümliche Vereinigung und Verdichtung von Tendenzen, die schon in der vorausgehenden religiösen und philosophischen Entwickelung in Indien rege geworden waren. Der Begriff des Nirwana findet sich bereits in den Upanishads, von deren Lehren der Buddhismus überhaupt an den wesentlichsten Punkten abhängig ist[184]). Was Buddha charakterisiert und ihn bewegt, eine neue Lebensform zu erzeugen, ist eine Verinnigung und eine Befreiung, ein praktisches und konzentriertes Sicheinleben. Weder Kultus noch Mythe, weder Askese noch Spekulation wird nun das Entscheidende, dagegen aber die stille, innige Vollendung mittels der Erhabenheit über alles „Stoffliche", d. h. alles Endliche und Wechselnde. Alle äufseren Unterschiede, auch die Kastenunterschiede, die in Indien doch von so hervorragender Bedeutung waren, sind gleichgültig. Buddha trat nicht als Reformator der äufseren Verhältnisse auf. Er wollte den Brahmanimus nicht stürzen. Durch seine Persönlichkeit gab er aber ein Vorbild der persönlichen Vollendung ab, das über alles Bestehende hinaus führte. Der Zutritt zum Höchsten stand allen offen, ohne Rücksicht auf Kaste oder Geschlecht. Der Kampf um den Seelenfrieden, um innere Einheit und Freiheit war ihm das Einzige, und für diesen Kampf erweckte er eine Begeisterung,

die in der Freude, die Welt besiegt zu haben, ihre Vollendung fand.

Buddhas Grofsheit besteht darin, dafs er das Ideal der Persönlichkeit als Einheit und Freiheit aufstellte. Die Persönlichkeit ist nicht absolut an dies oder jenes gebunden, ist kein „Stoff", sondern eine Welt der Innigkeit, die sich wegen ihres Gegensatzes zu allem Äufseren nicht auf positive Weise ausdrücken läfst.

Er gehört in psychologischer Beziehung zu den Expansiven, und die Gesinnung hat bei ihm den Vorrang vor der Gemütsbewegung. Er ist eine reflektive, keine anschauende Natur, und in seiner Reflexion überwiegt die alle Unterschiede aufhebende Synthese die Analyse. Er ist — trotz der Energie, ohne die das Nirwana nicht erlangt wird — eine passive Natur; oder die Aktivität wird jedenfalls von dem Entsagungsprozesse in Anspruch genommen, der ein völlig passives Verhältnis zum Dasein ermöglichen soll. Er fafst die Einheit der Persönlichkeit in ihrem Kontrastverhältnisse zu den einzelnen Elementen des persönlichen Lebens auf, nicht aber zugleich als die Totalität, in welcher sie als organisierte Glieder eines grofsen Zusammenhangs ihren Platz finden können. Der Persönlichkeitsbegriff ist bei Buddha wie die Höhle des Löwen, zu der alle Spuren hineinführten, keine aber wieder heraus. In der buddhistischen Gedichtsammlung Dhammapadan (Weg zur Wahrheit) heifst es ganz im Geiste Buddhas: „Ohne Widerstand gegen die, so uns entgegen sind, — sanftmütig gegen die, so zum Stocke greifen, — ohne Begehren in dieser begehrenden Welt, — das heifst heilig sein!" [185]).

Als Buddha selbst die Vollendung erlangt hatte, nachdem der Versucher (Mara, der indische Teufel) ihn vergeblich hieran zu verhindern gewünscht hatte, wandte dieser ein letztes Mittel an, indem er ihn aufforderte, den errungenen Frieden für sich selbst zu behalten und keine anderen zu belehren, wie derselbe zu erlangen sei. Charakteristisch ist Buddhas Antwort: „Ob der Vollendete den Schülern die Wahrheit sagt oder nicht, so ist und bleibt er doch derselbe. Wie ist das möglich? Ja, der Vollendete hat die Illusion, die besudelt, und die wiederholtes Dasein aussäet, die Schmerz brütet, die Leben, Altertum und Tod erzeugt, verleugnet und in der Wurzel abgeschnitten!" [186]) — Also, er verkündet die Wahrheit, weil er keinen Grund

hat, sie nicht zu verkünden; er verhält sich gegen die Möglichkeit, zu verkünden oder auch nicht zu verkünden, durchaus neutral. So mufs sich ja derjenige verhalten, der gar keinen Wunsch mehr hat. Die innige Menschenliebe, deren Gepräge die buddhistische Bewegung trägt, wird deswegen einer psychologischen Grundlage ermangeln. Die Vollendung des Einzelnen steht in entschiedenem Gegensatze zum Wunsche nach der Vollendung andrer. Und doch mufs das Mitgefühl für die Menschen ein Motiv zu Buddhas Bruche mit seinem fürstlichen Leben gewesen sein. Ihn selbst hatte das Leiden ja nicht getroffen, das er rings um sich sah; was sein Gefühl erregte, war das allgemeine Los des Lebens. Es mufs deshalb von einer unvollkommenen Auslegung herrühren, wenn er das Nicht-Hassen eines mit der Liebe macht: die Gehässigkeit war ja eine der fünf Fesseln, die gesprengt werden sollten. Es genügt nicht, die Fesseln zu sprengen; es kommt auch auf den Gebrauch der freien Beweglichkeit an. Dafs die Schranken unter den Menschen eingerissen werden, genügt nicht zu positiver Vereinigung. Weil die Scheidewand zwischen zwei Eismassen entfernt wird, verschmelzen diese doch nicht miteinander; es mufs Wärme hinzukommen. Diese Wärme war gewifs schon im ursprünglichen Buddhismus vorhanden; die Angst vor der Unruhe des Lebens, die kritische Reflexion und der Hang zur Passivität regten sich aber so stark, dafs die sympathischen Motive nicht zu vollem Bewufstsein kamen. Die Liebe ist nun einmal mit dem Leben und der Hoffnung verwandt, und sie ist unmöglich, wenn das Recht des Wunsches nicht anerkannt wird. — Ein Motiv, das nicht zum wenigsten beitrug, das positive und aktive Mitgefühl bei Buddha und seinen ersten Schülern zu hemmen, ist der Gedanke, dafs man sich gröfserer Möglichkeit des Schmerzes und des Kummers aussetzt, wenn man seine Liebe an ein Objekt knüpft, als wenn das Interesse einzig und allein das eigne Ich und dessen Entwickelung umfafst. Für einen Vater, der den Verlust eines Sohnes beweinte, soll Buddha nur den Trost gehabt haben: „Ja, so ist es, Hausvater. Was man lieb hat, bringt Weh und Jammer, Leid, Gram und Verzweifelung.“ Das Gefühl mufs also begrenzt werden, um nicht die Form des Schmerzes anzunehmen. Der Gedanke, dafs durch den Kummer und den Verlust, welche die Liebe zur Voraussetzung haben, eine höhere geistige

ntwickelung erreicht werden kann, als wenn die Liebe escheut oder begrenzt wird, scheint nicht in Buddha entanden zu sein. Jener Vater verliefs den indischen Weisen erletzten Herzens, und er hatte recht darin, dafs eine Vollendung", die auf diese Weise gewonnen wird, nicht m stande ist, den höchsten persönlichen Wert auszurücken.

Dennoch wird die Menschenliebe von Buddha und einen Nachfolgern auf positive Weise motiviert, indem sie ls Konsequenz der erreichten Vollendung betrachtet wird – was insofern der reinen Neutralität, die Buddha gegen Mara zur Geltung bringt, widerstreitet. Näher besehen aben wir hier zwei Motivierungen, die eine rein psychoogischer, die andre mehr metaphysischer Art. — Die Liebe ist wie eine Ausströmung oder Ausstrahlung des nneren Lebens auf andre Menschen. Diese Auffassung timmt mit Buddhas expansiver Natur überein; es war igentlich inkonsequent, dafs das Nirwana die Expansion nemmte. In der Einleitung zum Buche Jakata wird als die neunte Vollkommenheit die Menschenliebe (in der englischen Übersetzung: good-will) genannt, und sie wird so geschildert: „Wie das Wasser alle, den Bösen sowohl als den Gerechten, auf dieselbe Weise von allerlei Staub und Schmutz reinigt und sie mit erfrischender Kühle erfüllt, so sollst du Freund und Feind mit deiner Liebe erquicken, und wenn diese neunte Vollkommenheit erlangt ist, wird dir die Weisheit eines Buddha angehören!" — Aber nicht nur durch eine derartige unwillkürliche Ausströmung wird ein gewisser Zusammenhang zwischen der eignen Vollendung und der Hingebung an andre hergestellt[187]), — sondern auch dadurch, dafs der Einzelne, wenn alle durch Illusion hervorgerufenen Unterschiede und Schranken gefallen sind, sich selbst in allen anderen Wesen wiedererkennt. In einer der Reden Buddhas heifst es von dem, der den wahren Frieden errungen hat: „In seinem liebevollen, mitleidenden, freudenreichen, unerregten Gemüte erkennt er sich selbst in allen Dingen wieder und durchstrahlt die Welt nach allen Richtungen, aus seinem grofsen, tiefen, unbeschränkten, von Zorn und Groll gereinigten Herzen." Hier wird also geäufsert, dafs ein positives Wiedererkennen, nicht nur eine Negation der Schranken, stattfindet, und die Befreiung von der Gehässigkeit erscheint hier nur als die negative Be-

dingung der positiven Expansion, welche durch das Wieder… erkennen (das Erkennen der Einheit aller Wesen) ermög… licht wird[188]).

Wie die Selbstvollendung und die Liebe, — das Sein als Totalität für sich und das Sein als Glied einer gröfseren Totalität — zu vereinen sind, das ist die grofse Aufgab… an deren Lösung die Menschheit unablässig arbeitet. I… der von Buddha im 6. Jahrhundert v. Chr. gegeben… Lösung hatte die Selbstvollendung entschieden die Oberhan… Dies bewirkte — im Verein mit seiner passiven Tende… und mit dem Übergewicht der Reflexion über die An… schauung — dafs er eigentlich keine Gemeinde, sonder… einen Mönchsorden stiftete. Eine Völkerreligion wurde d… Buddhismus erst durch die Legenden, die sich mit d… Buddhagestalt verknüpften, und durch die Kultformen, di… aus der älteren indischen Religion aufgenommen wurden… wie auch durch stärkere Betonung der aktiven Menschen… liebe. Namentlich machte die Mahayanasekte Buddha zu… Gotte aller Götter, dessen Geburt als Mensch ein Welt… ereignis ist, das alle Götter und Dämonen beschäftigt. I… Gewande einer üppigen mythologischen und liturgische… Form hat sich der Buddhismus über Ostasien verbreitet… Er hat, wie ein moderner Buddhist sich äufsert, „Asien… besänftigt". Vorwiegend hat er aber dämpfend, einschläfernd, zurückhaltend gewirkt, wo er nicht, wie bei den Japanern[189]), durch ein aktiv vorwärtsstrebendes Temperament der Rasse und durch den Einfluſs einer früheren Religion (der Schinto-religion), die besonders das Individualitäts- und das Nationalgefühl entwickelt hatte, umgelenkt und umgeändert wurde.

99. Jesus von Nazareth, der Sohn des Zimmermanns, lebte in der Mitte seines Volkes, teilte dessen Erinnerungen und dessen Hoffnungen, wünschte mit ihm und litt mit ihm. Er sah nicht wie der indische Fürstensohn als Beobachter von einem höheren Standorte auf das Leben herab, sondern stand mitten im Leben, mitten in der „wünschenden" Welt. Er wollte den Wunsch läutern, idealisieren, nicht aber aufheben. Und selbst wenn der Wunsch und der Kampf für die Verwirklichung des Wunsches Schmerz herbeiführen, will er ihn dennoch nicht aufgeben; nicht immer ist der Schmerz nur eine Wirkung, deren Ursache aufgehoben werden soll; er kann auch eine Ursache zu

Prüfung der Kräfte, ein Läuterungsmittel, ein Weg zur Hoheit sein. Jesu Glaube an die Erhaltung des Wertes wird dadurch durchgeführt, dafs das Wertvolle durch Kampf und Leiden gewonnen und erhalten wird, nicht aber dadurch, dafs die ganze Sphäre, in welcher Wunsch, Kampf und Leiden ihren Herd haben, als eine grofse Illusion enthüllt und aufgehoben wird. Die Kontraste gelangen hier zu ihrem Rechte; Jesus ist nicht so sehr ein Mann der Expansion als ein Mann der kämpfenden Gegensätze. Und er ist ein Mann des Willens, er zieht sich nicht zur Ruhe zurück, sondern will das Schicksal seines Volkes bestimmen, indem er es auf höhere Bahnen führt. Er ist — ebenfalls als Buddhas Gegensatz — ein Mann der Gemütsbewegung. Er wird heftig im Geiste erregt, in seinem Innersten erschüttert; seine Seele kann sich entsetzen und bis in den Tod betrübt sein, und er kann zürnen. Jesu Liebe ist nicht nur eine sanfte, unwillkürliche Ausstrahlung, sondern sie ist eine unruhig suchende und kämpfende Liebe, sie ist eine tragende, nicht nur eine duldende Hingebung. Hier finden wir keine Furcht, die Liebe sollte Kummer bringen, weil unser Wohl und Weh an einen weit gröfseren Kreis von Interessen geknüpft wird, als an den von unserer eignen isolierten Selbstbehauptung umfafsten. Hier finden wir ein inniges Vertrauen auf die Gewalt der Liebe und ein Gefühl von deren Fähigkeit, das Gemüt zu erweitern, die keine einengenden Bedenklichkeiten entstehen lassen. Und die Liebe trachtet danach, durch die Idee von einem Reiche, in welchem jeder Einzelne seinen Platz finden kann, ihre Vollendung in einer höheren Gerechtigkeit zu finden.

Jesus traf bei seinem Auftreten eine andre Rasse und andre Kultur an als Buddha. Aufserdem liegen 500 Jahre zwischen ihnen, und der jüdische Religionsstifter bewegte sich in weit mehr erregten und zusammengesetzten geschichtlichen Verhältnissen als der indische. Gemeinschaftlich ist es ihnen aber, dafs ihre Gröfse nicht auf einer einzelnen neuen Idee oder Institution beruht, sondern auf der wunderbaren Konzentration, mit welcher sie das Wichtigste der Entwickelung ihres Volkes zusammenfassen, — auf der Innigkeit und Tiefe, mit welcher die Gedanken der Vorzeit von ihnen ausgebildet werden, — auf der ergreifenden Stimmung, von der ihre Persönlichkeiten durchdrungen sind, und die von ihnen über die Welt ausströmt.

Jesus von Nazareth ist der Mann der Anschauung, des Bildes, des prophetischen Gesichtes. In seiner Reflexion ist er Analytiker, behauptet er die grofsen Unterschiede, stellt er Grenzen auf und weist er auf Gegensätze hin. Er will uns durch die gröfsten Kontraste des Lebens hindurchführen, nicht um diese herum.

Buddha weist alle Bilder und Gedanken von sich als unzulänglich, um das Höchste auszudrücken; hierin erweist sich seine intellektuelle Energie. Jesus hegt hier kein Bedenken — er zeigt uns aber auch nicht, wo die Grenze des Bildlichen liegt, und hierdurch wurden in der von ihm gestifteten Genossenschaft die grofsen Zweifel und die grofsen Kämpfe hervorgerufen. Dafs es Ausdrücke gibt, die sich nur symbolisch verstehen lassen, darüber sind alle einig. Wie weit erstreckt sich aber dieses Symbolische? Dafs diese Frage ungelöst dahinsteht, ist durch den intellektuellen Charakter des Stifters bedingt.

In der Idee von einem Reiche Gottes, wie Jesus sie aussprach, lag, wie schon gesagt, die Möglichkeit, dafs die einzelnen Persönlichkeiten das Höchste erreichen konnten, ohne dafs die Verschiedenheiten verwischt würden. Charakteristisch ist denn auch die Schar eigentümlicher Persönlichkeiten, welche der Kreis der Apostel darbietet. Buddhas Schülern gebricht es an diesem individuellen Gepräge. Dies steht wohl mit dem Rassenunterschied der Inder und der Juden in Verbindung. Man hat sogar behauptet, Indien sei das Land der Typen, und die Kraft, Individualitäten zu bilden, sei dem indischen Volke versagt. Jedenfalls steht dies aber mit den Persönlichkeiten der Stifter in Verbindung. Jesus führte seine Jünger in eine grofse geschichtliche Bewegung hinein, in einen Kampf für das Ideal mit dem Widerstande der Welt; und nur in einem solchen Kampfe können sich die Persönlichkeiten recht in ihrer Eigentümlichkeit entwickeln. — Und doch gibt es einen Punkt, wo Jesu Stellung zur Geschichte mit der von Buddha eingenommenen analog wird. Denn allerdings legt er grofses Gewicht auf die Entwickelung nach einem künftigen Ziel, zugleich behauptet er jedoch, das Ziel lasse sich nicht auf positive Weise mittels der geschichtlichen Arbeit erreichen, im Gegenteil finde dessen Verwirklichung mittels eines übernatürlichen Durchbruches statt, auf den sich der Mensch bereit halten müsse. Und da dieser Durchbruch bald ein-

treten wird, ist die gespannte Erwartung, das unablässige Wachen und Beten, die wesentliche Haltung, die der Mensch ihm gegenüber einnehmen kann. Welche Bedeutung die ununterbrochene geschichtliche Entwickelung und die vielseitige Kultur alsdann haben möchte, wird hier schliefslich ein ebenso grofses Problem wie bei Buddha. (Vgl. 14.)

Dennoch war es von grofser Bedeutung, dafs dem Leben in Erwartung und Trachten so grofses Gewicht beigelegt wurde. Jesu prophetische Gesichte, das Apokalyptische seiner Ideen, lehrten den Menschen mittels gewaltiger Bilder auf grofse Ziele hinblicken, die durch die Zeit hindurch, nicht durch Überschlagen der Zeit, erreicht werden sollen. Durch Umbildungen und Verschiebungen ist dieser Einsatz dem fortgesetzten Leben der Gattung erhalten worden, selbst nachdem der enge Rahmen, in welchem der Einsatz anfänglich erschien, aufgelöst worden war. Der kämpfende Menschenwille hat in den grofsen Bildern Jesu seine Symbole finden können. Für Buddhas Ideen war eine derartige Umbildung und Verschiebung aber nicht so leicht möglich; er brachte Quietive, keine Motive, und der positive Einfluſs auf das Geistesleben und die Kultur mufste deshalb weit beschränkter werden. Buddhas Gedanken sind wie die Weizenkörner, die unaufgelöst, aber unfruchtbar, noch heute in Ägyptens Gräbern liegen, wie sie vor Jahrhunderten niedergelegt wurden. Jesu Gedanken haben ihre Fruchtbarkeit erwiesen, indem sie in ihrer ursprünglichen Gestalt zu Grunde gingen und sich durch die Auflösung einen Weg bahnten, um unter neuen Verhältnissen und unter einer Reihe geschichtlicher Verschiebungen zu wachsen und zu wirken. Buddha hat „Asien besänftigt", Jesus aber lehrte Europa ein grofses Excelsior.

d) Ist das Persönlichkeitsprinzip ein Prinzip des Wachstums oder ein Prinzip der Auflösung?

100. Wachstum und Auflösung schliefsen sich nicht gegenseitig aus, denn das Samenkorn mufs aufgelöst werden, um zu sprieſsen; es könnte aber doch Auflösungsprozesse geben, die kein neues Wachstum herbeiführten. Es wird oft behauptet, das Persönlichkeitsprinzip sei rein negativ und auflösend. Dasselbe setzt ja, wie es scheint, die Verschiedenheiten an die Stelle der Einheit und der Gemein-

schaftlichkeit. Es isoliert ja die Einzelnen. Und es scheint jeder Weltanschauung zu widerstreiten, die hinter allen Gegensätzen die Einheit aufsucht, wie alles Denken und aller Glaube dies zu thun mehr oder weniger geneigt sind.

Vorläufig wird vielleicht auch die auflösende Wirkung des Persönlichkeitsprinzipes die vorwiegende sein. Es gibt auf dem religiösen Gebiete aber auch vielerlei, das aufgelöst werden soll und mufs, wenn es überhaupt eine Zukunft haben soll. Hierzu gehört namentlich der hierarchische, von der Tradition beherrschte Charakter, den die Religionen bisher hauptsächlich gehabt haben, und der oft mit dem entschieden persönlichen Charakter der Stifter so wenig übereinstimmt. Es gibt noch jetzt sowohl direkten als indirekten Gewissenszwang, der abgeschafft werden mufs, und zunächst mufs die Gemeinschaftlichkeit der Stimmungen und Vorstellungen darunter leiden. Viele werden sehr schwer davon betroffen werden, nicht nur solche, die nicht im stande sind, auf eignen Füfsen zu stehen, auch nicht nur die „kirchlichen Naturen“ (96), sondern ebenfalls diejenigen, welche das Bedürfnis haben, sich trotz aller Verschiedenheiten mit anderen eins zu fühlen. Überdies wird das Persönlichkeitsprinzip, wie alle grofsen Gedanken, mifsverstanden und gemifsbraucht werden können, so dafs man glaubt, es zu befriedigen, wenn man sich dem Einflusse aller Vorbilder, aller Belehrung durch Überlieferung und durch die Erfahrung andrer Menschen entzieht, und hierdurch doch nur erreicht, „auf eigne Hand ein Narr“ zu werden.

Im Gegensatze zum Katholizismus betont der Protestantismus das Persönlichkeitsprinzip. Dies ist seine Schwäche sowohl als seine Stärke. Seine Schwäche ist es, weil er nicht mit solcher Sicherheit der Autorität aufzutreten vermag wie die katholische Kirche. Deswegen fehlt es ihm an pädagogischem Ansehen den Einzelnen gegenüber, und es gebricht ihm an Geschlossenheit im Kampfe mit der gewaltigen, immer mehr zentralisierten Organisation des Katholizismus. Seine Stärke wird es aber immer mehr werden, wenn die Zukunft der Freiheit und der persönlichen Wahrheit gehört, — und wenn er es mit der Durchführung des Prinzips, dem er seine Entstehung verdankt, ernstlicher nimmt. Der Katholizismus vermochte im 19. Jahrhundert, was der Protestantismus nie vermocht hat, noch vermögen wird: neue Dogmen zu erzeugen.

Könnte der Protestantismus aber neue Persönlichkeiten erzeugen, — wäre das denn doch nicht wertvoller? — Von katholischer Seite hat man neuerdings den Unterschied zwischen Orthodoxie und freierer religiöser Auffassung so bestimmt: „Existiert die Wahrheit aufser in den Gläubigen? Entspricht sie einer objektiven Realität? Drängt sie sich von aufsen auf? Ist sie aus dem Jenseits eingewandert? — Oder sollte sie im Gegenteil als Erzeugnis des persönlichen Gewissens, als Resultante der individuellen Religiosität, als Ausdruck und Übersetzung der innigen Frömmigkeit im Innern jedes Einzelnen bestehen, — sollte sie mit einem Worte subjektiv sein? . . . . Kommt die religiöse Wahrheit von Gott her, oder wird sie in jedem Einzelnen unter uns ausgearbeitet? Im ersteren Falle ist sie, im letzteren Falle wird sie.“[140]) Hierzu ist zu bemerken, dafs, wenn die religiöse Wahrheit auf Erfahrung beruht und erst durch deren Deutung gewonnen wird, sie auch wird, und zwar in jedem Einzelnen wird. Darum kann sie aber sehr wohl „einer Realität entsprechen“, nämlich dem Verhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit. Welches andere Verhältnis drückt „die religiöse Wahrheit“ aus als eben dieses? Und wo sonst als in den einzelnen Persönlichkeiten legt sich dieses Verhältnis an den Tag? Betrachtet man es als bis über die Grenzen des Menschenlebens hinaus ausgedehnt, so kann dies nur auf dem Wege der Analogie und der Poesie geschehen. Solange das persönliche Leben besteht, werden neue Verhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit, mithin neue religiöse Wahrheiten auftreten können. Versteht man unter „Gott“ etwas, das nicht nur „aufser“ uns ist, sondern auch in aller Wirklichkeit, in allen Werten thätig ist, also auch gerade in dem Verhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit und in den Persönlichkeiten, die über dieses Verhältnis Erfahrungen machen, so ist es ein falsches Dilemma, das aufgestellt wird, wenn man sagt, entweder „komme die Wahrheit von Gott her“ oder „sie werde von jedem Einzelnen unter uns ausgearbeitet“.

Der Protestantismus ist, wie A. Sabatier treffend gesagt hat, eine Methode. Und die Methode kann keine andre sein, als die mit dem Persönlichkeitsprinzipe, mit der Anerkennung der einzelnen Persönlichkeiten als Wert- und Erfahrungszentren gegebene. Die Reformatoren sahen dies allerdings nicht. Sie lösten die alte Kirchengemeinde auf,

ein konsequent durchführbares Prinzip einer neuen Gesellschaft fanden sie aber nicht. Daher die Unruhe, der Streit und die Beweglichkeit in der protestantischen Welt.

Der Katholizismus unterlag dem kirchlichen Protestantismus wie die Ptolemäische Astronomie der Kopernikanischen. Ebensowenig aber wie Kopernikus voraussah, wie die Konsequenz werden würde, dafs sich gar kein Mittelpunkt der Welt nachweisen liefse, nachdem er nun einmal die Erde aus dem Mittelpunkte der Welt verdrängt hatte, ebensowenig erkannten die Reformatoren, dafs sich auf dem religiösen Gebiete keine absolute Autorität ferner geschichtlich nachweisen liefs, nachdem sie den Papst vom Throne der Autorität gestürzt hatten. Verlangt man Autorität, so ist das Konsequenteste, dafs man den Protestantismus aufgibt und zu der Kirche zurückkehrt, die das Autoritätsprinzip am vollständigsten durchgeführt hat.

101. Wir leben ganz gewifs in einer Zeit, die man eine „kritische" nennen mufs, nicht in einer „organischen". Darum sind aber doch nicht nur auflösende Kräfte thätig. Nichts verwehrt, dafs sich kleinere Gruppen von Persönlichkeiten um eine gemeinschaftliche Denk- und Geistesrichtung oder um ein gemeinschaftliches Symbol aneinanderschliefsen. Und ein solcher Anschlufs kann oft inniger und freier werden als da, wo traditionelle Autorität die zusammenhaltende Kraft ist. Aufserdem kann das Persönlichkeitsprinzip selbst als Ausdruck einer grofsen Wahrheit, als einer der höchsten geistigen Werte betrachtet werden. Welchen Glauben der Mensch auch hat oder einst haben wird, — dafs er mit ganzer Seele darin lebt, und dafs seine Eigentümlichkeit sich durch die Entdeckung und Aneignung dessen entfaltet, woran er glaubt, verleiht seinem Glauben einen Wert, den nicht einmal das am besten verbürgte Lehrsystem haben würde. Hier ist etwas, worüber alle Menschen zu gegenseitigem Verständnisse werden gelangen können, wie fern sie sich auch sonst hinsichtlich des Inhalts ihres Glaubens stehen möchten. Wenn die Feinfühligkeit für persönliche Eigentümlichkeiten zunimmt, wird man der Einigkeit in positiven oder negativen Dogmen immer weniger das Opfer des persönlichen Accents bringen. Hier erblicken wir eine Erweiterung der geistigen Welt, die wohl nicht weniger wichtig ist, als einst die Erweiterung der materiellen Welt es war. Die feinste Blüte aller

Kultur entsteht durch sympathisches Verständnis der persönlichen Eigentümlichkeit andrer Menschen, aus der es vielleicht gerade folgt, dafs sie wesentliche Fragen ganz anders als wir selbst betrachten. Bisher sind auf diesem Wege nur wenige Schritte gethan. Das Persönlichkeitsprinzip ist aber ein positives und fruchtbares Prinzip, weil es proklamiert, dafs wir diesen Weg einschlagen müssen, und weil es hierdurch die Möglichkeit eines Gefühls der Gemeinschaftlichkeit eröffnet, das tiefer liegt als das durch den Anschlufs an gemeinschaftliche Dogmen bedingte.

In philosophischer Beziehung legt das Persönlichkeitsprinzip, je mehr es sich im einzelnen erhärtet, ein Zeugnis von dem Reichtum und der Fülle des Daseins ab. Die Geschichte der Philosophie zeigt uns, dafs dasselbe besonders von solchen Denkern anerkannt und geschätzt wurde, die dem Einheitsgedanken grofses Gewicht beilegten (von Montaigne, Spinoza, Fichte). Das Einheitsprinzip des Daseins mufs um so mächtiger sein und sein Wirken einen um so tieferen und innigeren Charakter tragen, je mehr und je stärkere Verschiedenheiten die Einzelwesen darbieten. Es läfst sich gar leicht an eine Einheit glauben, wenn man die Verschiedenheiten ausstreicht oder geringschätzt. Mit religiöser Andacht entdeckt derjenige, dessen Glaube an die Einheit einen weniger abstrakten Charakter hat, wie verschieden sich das Allleben in den einzelnen Wesen gestalten kann. Dies erschüttert seinen Glauben nicht, befestigt ihn im Gegenteil. Sein Zweifel richtet sich auf den oberflächlichen Glauben an eine Einheit, der diese entweder ganz abstrakt oder ganz äufserlich auffafst; dieser Zweifel entspringt aber gerade aus einem noch tieferen Glauben (alte dubitat, qui altius credit). — In ethischer Beziehung gilt etwas Ähnliches. Das Reich der Persönlichkeiten, an welchem alle Ethik mehr oder weniger eifrig arbeitet, wird um so vollkommner werden, je gröfsere Anzahl eigentümlicher Persönlichkeiten in gegenseitiger Harmonie es umschliefst. Der Mafsstab für den Wert einer menschlichen Gesellschaft besteht nicht nur in der herrschenden Einheit und dem herrschenden Gesetze, sondern auch in der Fülle von Eigentümlichkeiten, von verschiedenen Wert- und Erfahrungszentren, die sie zu vereinen vermag. — Auch in rein psychologischer Beziehung gilt etwas Ähnliches. Die Gültigkeit des Persönlichkeitsprinzipes stellt einer ver-

gleichenden Psychologie Aufgaben gröfseren Umfangs und gröfserer Tiefe, als die älteren Rahmen der Psychologie umfassen konnten. Dies gilt namentlich mit Bezug auf die Religionspsychologie. Die Religionsgeschichte hat sich bisher vorwiegend mit den gemeinschaftlichen Anschauungen auf dem religiösen Gebiete beschäftigt. Aus der Geschichte der individuellen Lebensanschauungen möchte wohl noch mehr zu lernen sein, und da wir sämtlich „Individuen", nicht aber Menschen ganz im allgemeinen sind, wird letztere Belehrung, wenn sie sich dereinst auf rechte Weise geben läfst, die wertvollere werden.

Ein Prinzip, das dergleichen Aussichten eröffnet und dergleichen Aufgaben stellt, kann kein blofs auflösendes sein. Es ist eins der fruchtbarsten Prinzipien, die sich je emporgearbeitet haben.

e) Laien und Gelehrte.

102. Kraft des Persönlichkeitsprinzipes mufs sich die religiöse Überzeugung in jedem Einzelnen nach seiner Erfahrung von Werten, von der Wirklichkeit und von deren gegenseitigem Verhältnisse bilden. Die Folge ist also ein geistiges und allgemeines Priestertum. Zur Selbständigkeit und Selbstthätigkeit entwickelt man sich aber am besten in Wechselbeziehung nicht nur mit dem wirklichen Leben, sondern auch mit anderen Persönlichkeiten, die das Leben auf selbständige Weise nehmen, und denen es vergönnt ist, sowohl die Welt der Werte als die der Wirklichkeit gründlicher und umfassender zu kennen, als der Einzelne dies am Anfange seines Weges vermag. Das Persönlichkeitsprinzip schliefst deshalb Vorbilder und Lehrer nicht aus. Der Unterschied zwischen Laien und Gelehrten fällt nicht weg. Im Gegenteil, je mehr das Persönlichkeitsprinzip durchdringt, um so besser werden die Laien verstehen, dafs sie der Gelehrten bedürftig sind, und um so besser werden sie auf rechte Weise zu benutzen wissen, was sie von ihnen lernen können. Sie werden gewahren, welche Bedeutung die Arbeit der Gelehrten hat, um uns über den grofsen Zusammenhang des Daseins und die in ihm enthaltenen Reichtümer aufzuklären, und um Träume und Dogmen durch klare Erkenntnis zu ersetzen. Und dennoch werden sie wissen, dafs der letzte Abschlufs der Gedanken

an die Rätsel des Lebens sich nur auf die Grundlage eigner Erfahrung und eignen Glaubens, und weder durch neue Aufklärung noch durch alte Dogmatik gewinnen läfst. Und es wird eine Bereicherung des geistigen Lebens werden, wenn jeder Einzelne seine Rechnung mehr oder minder bewufst auf Grundlage seiner Erfahrungen und seiner intellektuellen Entwickelung abschliefst. Wissenschaftlich betrachtet ist eben die Persönlichkeit das letzte, vielleicht unlösbare Rätsel, der in weiter Ferne schwebende Schlufspunkt: gerade das wissenschaftliche Denken ist ja eine geistige Thätigkeit, die nur von einer Persönlichkeit geübt werden kann, und das letzte Rätsel würde nicht gelöst sein, wenn die Wissenschaft alles andere erklärte, ohne ihre eigne letzte Voraussetzung zu erklären. In meiner Psychologie habe ich dies näher auseinanderzusetzen versucht, und ich beendete dieses Buch mit dem Satze: „Der Gedanke, der alles erklärt, wird sein eignes letztes — und immerwährendes Problem.“ Im Leben ist die Persönlichkeit aber das Erste, das alles, auch die Wissenschaft trägt und allen Dingen sein Siegel aufdrückt. Von dem unwillkürlichen Treiben des Lebens, in welchem die Persönlichkeit sich stets von neuen Seiten offenbart, bis zu den letzten Ergebnissen des wissenschaftlichen Denkens gibt es eine lange Reihe von Übergängen; wenn aber sowohl das Leben als die Wissenschaft sich selbst recht versteht, findet an keinem Punkte eine Unterbrechung oder ein Sprung statt.

103. Anders stellt sich die Sache auf dem Standpunkte des Autoritätsprinzips. Nachdem in der christlichen Kirche die Zeit, da die Offenbarung sich durch den „Beweis des Geistes und der Kraft“ in der Begeisterung der Einzelnen unmittelbar fortsetzte, aufgehört hatte, wurden die persönlichen Erfahrungen durch kirchliche Autorität eingedämmt. (Vgl. 60.) Der Unterschied zwischen Laien und Gelehrten wurde in religiösen Fragen bald gröfser als in wissenschaftlichen Fragen. Ob die Kirche den Laien nun an den von der Kirche erwählten unfehlbaren Papst oder an ein von der Kirche nach Wählen und Verwerfen genehmigtes unfehlbares Buch verwies, so mufste er jedenfalls eine abwartende Stellung einnehmen. Sein Glaube wurde zum Köhlerglauben. (Vgl. 42.)

Und doch kam die Zeit, da die Männer der Kirche sich selbst als Laien fühlten. Dies geschah, als die Frage

nach der Gültigkeit der Tradition, und besonders nach der Echtheit der Bibel entstand. Das Autoritätsprinzip führt ja ganz natürlich zum Studium der Geschichte der Autoritäten. Wer soll nun aber entscheiden, welche geschichtliche Auffassung der Entwickelung der Autorität die wahre ist? Wissenschaftlich unterliegt die Sache keinem Zweifel. Die Entstehung und die Entwickelung aller Traditionen und aller Bücher lassen sich wissenschaftlich nur mit Hilfe der Philologie und der historischen Kritik erforschen. Da nun Prediger und Theologen oft ebensowenig wie gewöhnliche Laien Philologen und Historiker sind, so würde ja die Autorität schliefslich aus den Händen der kirchlichen Autoritäten in die der Gelehrten geraten. Davon wollte man nichts wissen. Im Tridentiner Konzil wurde festgesetzt, nicht nur dafs die Autorität der Bibel sich auf die der Kirche stütze, und dafs es Sache der Kirche sei, zu entscheiden, was zur rechten Überlieferung gehöre, sondern auch, dafs die lateinische Übersetzung der Bibel (die Vulgata), die Jahrhunderte hindurch in der Kirche gebraucht worden war, die Grundlage für alles Predigen und alle Diskussion sein solle. Man wollte nicht, dafs „Grammatiker und Pedanten" über Bischöfen und Theologen stehen sollten, oder dafs nur ein des Griechischen und des Hebräischen Kundiger befähigt sein sollte, einem Ketzer das Urteil zu sprechen [141]). — In der protestantischen Welt ist eine analoge Lage eingetreten, die namentlich in der jüngsten Zeit sehr grelle Formen annimmt. Die protestantische Orthodoxie führte zur Theologenherrschaft, indem nur die bibelkundigen Theologen entscheiden konnten, was die rechte Lehre sei. Die Reaktion der Laien hiergegen begründete grofsenteils die Ausbreitung, die der Pietismus und der Rationalismus erhielten; man wollte die vielen kleinen Päpste stürzen, die an die Stelle des einen grofsen getreten waren. Als der Rationalismus aber zu einem Lehrsystem organisiert worden war, erhob sich gegen ihn eine neue Laienbewegung. In vielen Kreisen fand man in den alten Schriften und Überlieferungen einen Nährwert, dem die rationalistische Theologie nicht gerecht wurde, und aufserdem forderte der Rationalismus eine Umdeutung der Bibel und der Überlieferung, wie auch ein kritisches Verhalten gegen beide, während der Laie am liebsten bei den heiligen Worten, wie sie lauteten, zu bleiben wünschte. Jetzt wurde

ler Buchstabenglaube ein demokratisches Prinzip. Es wurde on neuem wie zu Trient behauptet (in Dänemark namentich von Grundtvig), dafs „der Glaube der Ungelehrten ıicht an das Zeugnis der Gelehrten gebunden sein könne“ [142]).

Die Gelehrten hören aber nicht mit dem Forschen auf, esonders nicht mit dem Forschen nach dem inneren und .ufseren Zusammenhange der biblischen Schriften mit dem Zeitalter, worin sie entstanden sind. Dazu kommt, dafs die eligiösen Vorstellungen von allgemeinen philosophischen Standpunkten aus erörtert werden, die sich mit gröfserer oder geringerer Konsequenz auch in der Theologie geltend nachen. Es hat sich deshalb zwischen der Kirche und der Theologie ein Gegensatz entwickelt, der eins der merkwürdigsten Zeichen der heutigen Tage ist. Die Theologie, lie oft als Antipode der Wissenschaft betrachtet wird, erscheint immer mehr als einer der Vorposten der Wissenschaft. Oder — wie ein moderner Theolog sich äufserte — sie steht wie ein Stofskissen zwischen der Kirche und der wissenschaftlichen Bildung da, — wie ein Stofskissen, auf welches von beiden Seiten eingehauen wird.

Das Autoritätsprinzip macht also nach beiden Seiten Front: teils gegen das freie, persönliche Leben des Laien, das sich unter die kirchlichen Formen beugen soll, teils gegen die Wissenschaft, wenn diese den Ursprung und den Wert dieser Formen prüfen will. Die Eigentümlichkeit der Lage entsteht aber vorzüglich durch den grofsen Anschlufs, den das Autoritätsprinzip während des Laufes des 19. Jahrhunderts in den Kreisen der Laien gewonnen hat. Dasselbe hat sich als demokratisches Prinzip erwiesen: denen, deren innere und äufsere Verhältnisse das selbständige Suchen mit dessen Arbeiten, Gefahren und Krisen nicht gestatten, verschafft es eine Zuflucht, Sicherheit und Stütze. Der feste Griff, mit dem der moderne Katholizismus die grofsen Massen gepackt hat, tritt immer klarer zu Tage. Und in der protestantischen Kirche werden es immer mehr Laien und Laienprediger, die das religiöse Leben beherrschen. Die Kontrolle über die Rechtgläubigkeit der Prediger wird im Protestantismus weit mehr von den Laien als von den kirchlichen Behörden ausgeübt. Auch auf die Theologie erstreckt sich dieser Einfluſs, indem die Prediger, die selbst von Laien kontrolliert werden, bei der Besetzung theologischer Professuren zu Rate gezogen zu werden verlangen.

Die Kirche kann, wie man gesagt hat, die Theologie weder ertragen noch entbehren [148]).

104. Wenn die Kirche sich zwischen das persönliche Leben der Einzelnen und die Wissenschaft eindrängt und diese voneinander getrennt halten will, verletzt sie zwei geistige Mächte zugleich. Dies geschieht nicht ungestraft.

Der intellektuelle Glanz, der früher die Grofsen der Kirche und somit das kirchliche Leben umgab, ist dahin. Wirkliches, ernstlich durchgeführtes religiöses Denken wird immer seltner. Man fragt nur ängstlich, ob man den traditionellen Dogmen Genüge leistet. In der katholischen Kirche lebt man vom 13., in der protestantischen vom 17. Jahrhundert. Neben der Herrschaft der Überlieferung gibt es freilich einen andern Zug von mehr anerkennungswerter Beschaffenheit, der der heutigen Kirche eigentümlich ist, nämlich das von ihr organisierte grofse philanthropische Werk. Der Typus St. Vincent de Paul kommt wieder zum Vorschein. Die Vorteile, welche die Philanthropie daraus ziehen kann, dafs keine Zeit und keine Kraft zum Denken verbraucht werden, können auf die Dauer aber wohl kaum den Nachteil aufwiegen, der dem Geistesleben dadurch erwächst, dafs die Selbständigkeit durch die Angst vor freier Erörterung der wichtigsten Fragen des Lebens gehemmt wird.

Die beiden geistigen Mächte, welche die Kirche gesondert halten will, werden einander schliefslich dennoch finden. Näher besehen ist die moderne Entwickelung der Kirche, die durch die bewufste Anerkennung des Autoritätsprinzipes in gröfseren Kreisen als ehedem charakterisiert ist, dennoch in Übereinstimmung mit dem Persönlichkeitsprinzipe. Die Laienbewegung kann eine Zeitlang hemmend und der Wissenschaft feindselig wirken; an und für sich ist sie aber doch ein Anzeichen, dafs der schlummernde Buchstabenglaube von einem lebendigen Buchstabenglauben abgelöst worden ist, und unter diesen beiden ist nach dem Persönlichkeitsprinzipe die Wahl keine schwere. Wegen des stärkeren Nachdrucks, der darauf gelegt wird, jeden Einzelnen mitzubekommen, wird das persönliche Leben in weit mehr Menschen als vorher erwachen können, und ist es erst erwacht, so wird es nicht unterlassen, umbildend auf die alten Formen zu wirken und über diese hinauszustreben. Die wichtigsten Fortschritte auf dem geistigen

Gebiete kommen oft aus Gegenden, aus denen man es am wenigsten erwartet hätte. Die neuen Werte kommen sehr oft nicht aus der Welt der Kritik und der Analyse, sondern aus Kreisen, wo man mit Tiefe und Innigkeit in den alten Werten gelebt hat. Die Geschichte wandelt nicht immer auf geraden Wegen.

IV.

Ethische Religionsphilosophie.

A. Religion als Grundlage der Ethik.

So wie die Völker sich bessern, bessern sich auch ihre Götter.
Lichtenberg.

Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter.
Erwin Rohde.

105. Wie die Religion in ihren klassischen Zeiten dem Menschen seine ganze Auffassung und sein ganzes Verständnis des Daseins gibt, so gibt sie ihm auch seine *Ethik*, d. h. sie bezeichnet die höchsten Zwecke des Wollens und Handelns, stellt Vorbilder auf, gibt Gebote und *Gesetze*. Und wie die Erklärung der Natur sich auf die Einwirkung übernatürlicher Mächte stützt, ebenso stützt sich die *Ethik auf* Offenbarungen von der Abhängigkeit des Menschen von übernatürlichen Mächten, die sein Schicksal in dieser und *vielleicht* auch in einer anderen Welt lenken. Die Ethik hat hier also eine übernatürliche Geschichte zur Basis. *Von* dem Verhältnisse des Menschen zur übernatürlichen Welt hängt es ab, ob er in der natürlichen Welt auf *rechte* Weise leben kann. Dies war konsequent, denn während der klassischen Zeit der Religion weifs der Mensch *besser* mit der übernatürlichen als mit der natürlichen Welt Bescheid und ist das diesseitige Leben nur eigentlich *ein* Mittel zum jenseitigen.

Das Verhältnis ist indes verwickelter, als es beim ersten ıick scheinen könnte. — Ich habe nur von der Religion rend ihrer klassischen Zeiten gesprochen. Die Art und se, wie das Verhältnis zwischen Religion und Ethik zu hen Zeiten auftritt, hat aber eine lange Vorgeschichte. . betrachten wir das Verhältnis zwischen Religion und ik in dessen geschichtlicher Entwickelung, so en wir ein fortwährendes Wechselverhältnis zwischen ɜn, so dafs nicht nur die Religion auf die Ethik Einfluſs ält, sondern auch umgekehrt die ethische Entwickelung Menschen auf den Charakter und den Inhalt der Religion . Einfluſs wird. — Und überdies ist es, wenn von Begründung und Berechtigung die Rede ist, zuguter- ɜt — obschon indirekt und unbewufst — die Religion, sich auf ethische Ideen stützt, nicht aber umgekehrt, bst nicht während der klassischen Zeiten. Der Wert und Bedeutung, die der Religion beigelegt werden, hat zur ɟischen Voraussetzung gewisse ethische Ideen, zu deren sonderer Formulierung das religiöse Bewufstsein sich ɔht gedrungen fühlt. — Sowohl von der geschichtlichen s von der logischen Seite muſs nun untersucht werden, ıe es sich verhält, wenn die Religion als Grundlage der thik sich geltend macht.

106. Auf den untersten uns bekannten Stufen der Religion hat diese keine eigentlich ethische Bedeutung. Die ötter erscheinen als Mächte, von denen der Mensch abängig ist, nicht aber als Vorbilder oder als Handhaber iner ethischen Weltordnung. Die Vorstellung von Göttern nterliegt aber, wie wir oben (45—55) sahen, einer langen Entwickelung, die in wesentlichen Beziehungen durch die Einwirkung des Gefühlslebens auf die Art und Form der Vorstellungen bestimmt wird. Die Prozesse, die bei der Entwickelung der Mythen, Legenden und Dogmen vor sich gehen, sind nicht rein intellektueller Natur; das Gefühl ist fortwährend mitbethätigt, erwählend und verwerfend, verstärkend und hemmend. Und das Gefühlsleben wird ganz natürlich wieder durch das Menschenleben und dessen Bedingungen bestimmt. Das ethische Gefühl entwickelt sich während des Kampfes ums Leben, während des Kampfes des Einzelnen, besonders aber während des Kampfes der Familie, der Sippe, des Volkes ums Dasein. Während dieses Kampfes erfährt man den Wert der Gerechtigkeit

und der Liebe. Diese Erfahrung erhält nun notwendigerweise Einfluſs auf die religiösen Vorstellungen. Auch wenn diese anfangs ohne das Mitwirken ethischer Motive gebildet sind, werden sie sich jetzt in Harmonie mit den ethischen Interessen entwickeln. Aus bloſsen Naturmächten, denen man trotzen oder doch sich zu entziehen versuchen kann, werden die Götter zu ethischen Mächten, denen man nicht trotzen kann noch will. Erst wenn der Mensch in der Praxis ethische Aufgaben kennen gelernt und ein ethisches Gefühl entwickelt hat, selbst wenn dieses Gefühl anderen Gefühlen gegenüber noch nicht mit völliger Selbständigkeit auftritt, — erst dann können die Göttergestalten einen ethischen Charakter erhalten. Die groſsen menschlichen Zwecke werden nun — in vergröſsertem Maſsstabe und in idealisierter Form — Zwecke der Götter. Die Götter werden Vorkämpfer und Handhaber der höchsten Werte, die der Mensch während des Kampfes ums Dasein kennen gelernt hat. Welche anderen Zwecke und Eigenschaften sollten die Menschen auch den Göttern beilegen oder sich als göttlich denken können, als solche, die sie selbst in ihrer Erfahrung für die höchsten halten? Der Mensch wächst mit seinen höheren Zwecken, und wenn er wächst, wachsen auch seine Götter. Es ist eine psychologische Unmöglichkeit, daſs der Mensch sich Fähigkeiten und Wünsche der Götter sollte vorstellen können, die er selbst nicht in irgend einem Grade kennte. — Dies gilt nicht nur mit Bezug auf die Göttervorstellungen, sondern auch mit Bezug auf die Vorstellungen von der Unsterblichkeit. Diese Vorstellungen haben auf der untersten Stufe ebensowenig wie die Göttervorstellungen eigentlich ethische Bedeutung. Auf dieser Stufe ist es eine natürliche Vorstellung, daſs die Menschen nicht sterben. Erinnerungs- und Traumbilder bezeugen ja, daſs die Verstorbenen stets auf uns einwirken. Auf dem Standpunkte des Animismus (46) ist der Glaube an die Unsterblichkeit ein Teil der Naturphilosophie des Menschen, braucht aber keine eigentlich ethische Bedeutung zu haben. Die Fortsetzung des Lebens nach dem Tode ist an und für sich ebenso gleichgültig wie der Umstand, ob wir in dieser Welt ein paar Jahre mehr oder weniger leben. Erst wenn sich die Vorstellung von einem Gerichte, von Lohn und Strafe mit dem Glauben an die Unsterblichkeit

erbindet, erst dann kann ein ethisches Moment in diesen ufgenommen werden.

Der Übergang aus der Naturreligion zur ethischen Re-igion ist mit Recht der bedeutungsvollste Übergang in der teligionsgeschichte genannt worden[144]). Er ist weit be-eutungsvoller als der Übergang aus Polytheismus in Mono-heismus, dem man oft gar zu grofses Gewicht beigelegt hat.

107. Jedoch hat schon die Naturreligion ihre Ethik, nsofern sie an den Menschen bestimmte Forderungen stellt. Es wird den göttlichen Mächten Ehrfurcht und Gehorsam erwiesen. Sie verlangen Verehrung in Zeremonien und Opfer. Die Menschen haben hier einen Kursus des Gehor-sams und der Selbstbeherrschung durchzumachen; sie lernen sich unterordnen und erhalten zugleich einen weiteren Horizont ihres Lebens. Da die Verehrung der Familie, der Sippe oder dem Volke gemeinschaftlich ist, trägt sie dazu bei, ein Gefühl der Gemeinschaftlichkeit zu nähren, das von ethischer Bedeutung werden kann. Und da die Formen der Verehrung von Geschlecht auf Geschlecht überliefert werden und ihre Befolgung als heilige Pflicht erscheint, wird die Vorstellung eines geschichtlichen Zusammenhangs, der fort-gesetzt werden mufs, begünstigt. Das Kontinuitätsbewufstsein wird durch die innige Anhänglichkeit an „die Götter der Väter" entwickelt. Schon hier in der Naturreligion übt die Religion also ihre Zucht, und hier kann eine Vorarbeit ausgeführt werden, die möglicherweise für die ethische Entwickelung Bedeutung gewinnt.

Zwischen Naturreligion und ethischer Religion gibt es eine Menge Übergangsformen. — Auch wenn die Götter als Handhaber des ethisch Guten vorgestellt werden, ist es nicht gesagt, dafs sie selbst das von ihnen eingeschärfte Gesetz befolgen. Oft treten sie für das Gute ein, ohne selbst gut zu sein. Dieser Gegensatz tritt in den Völker-religionen oft auf sehr naive Weise hervor. Es fällt dem Menschen nicht ein, von seinen Göttern dasselbe zu ver-langen wie von sich selbst oder von anderen Menschen. — Aufserdem bekämpfen sich verschiedene ethische Ent-wickelungsstufen in den Völkerreligionen, indem diese wegen ihres konservativen Charakters nur ungern alte Formen ver-lassen, wenn sie auch neue Ideen aufgenommen haben. Wenn die Götter in früheren Zeiten blutige Opfer, viel-leicht sogar Menschenopfer verlangten, so handelten sie

hierin nur nach der barbarischen Ethik des Stammes. Bei höherer Entwickelung kehren die Menschen sich in ihrem eignen Leben von solcher blutigen That ab, und man gibt dann eine allegorische Auslegung der alten Gebote, oder man begnügt sich mit symbolischen Nachahmungen der blutigen Handlungen. Vielleicht bestreitet man sogar, dafs der Gott jemals blutige Opfer verlangt habe (so der Prophet Jeremias VII, 22—23). Es findet hier ein charakteristischer Übergang aus dem Rituellen ins Ethische statt, in Analogie mit dem in andrer Relation (53; 71) erwähnten Übergang aus Liturgie in religiöse Spekulation. Die religiösen Reinigungsgebräuche (z. B. in der persischen und der jüdischen Religion und bei den griechischen Orphikern) erscheinen später als Symbole für die Reinigung der Seele. Die Vedantalehre (in den Upanishads) ist eine durchgeführte symbolische Auslegung der alten brahmanischen Gebräuche. Wie die Vedantaphilosophen die alten brahmanischen Gebräuche erklären, so erklärt Platon die orphischen Gebräuche. Martensen erklärt das mosaische Verbot, den Acker mit zweierlei Samen zu besäen und Kleider aus zweierlei Stoffen zu tragen, dahin, dafs hiermit beabsichtigt sei, den grofsen Unterschied zwischen Heiligem und Unheiligem einzuschärfen, Übung im ethischen Unterscheiden aufzuerlegen.

Zuweilen läfst sich der Kampf zwischen niedrigeren und höheren ethischen Ideen, der im Gemüte des Volkes stattgefunden hat, in ethischen Gegensätzen innerhalb der Götterwelt spüren[145]). In der babylonischen Mythologie kommt ein charakteristisches Beispiel hiervon vor. Der Gott Bel hat eine Wasserflut über das Menschengeschlecht gebracht. Der Gott Ea hat aber einen frommen Mann gewarnt, der sich mit seiner Familie in ein Schiff gerettet hat. Hierüber ist Bel wütend, besonders da er nicht zu dem Opferfeste der Geretteten geladen wird. Es findet nun zwischen Bel und Ea ein Wortwechsel statt; letzterer erklärt es für ungerecht, die Guten nebst den Bösen zu vertilgen, und Bel mufs zuletzt zugeben, dafs er hierin recht habe. In monotheistischem Gewande haben wir denselben Zug, wenn Jahve bereut, die Sündflut gesandt zu haben, und erklärt, dies nicht wieder thun zu wollen. In der nordischen Mythologie bietet „Ägirs Gastmahl" ein Beispiel von ethischen Gegensätzen in der Götterwelt und von ethischer Kritik einiger Götter an anderen dar. — Aus

solchen Vorstellungen führt ein natürlicher Übergang zu der Vorstellung, dafs das Böse der Welt, das früher ebensowohl wie das Gute aus den Göttern hergeleitet wurde, von Göttern niederen Ranges oder von den Antipoden der Götter herrührt. Die älteren Glaubensformen kennen noch nicht den scharf ausgeprägten Gegensatz des Guten und Bösen. Oldenberg[146]) bemerkt hierüber mit Bezug auf Indien: „Die religiösen Urkundenmassen des alten Indien lassen mit der ihnen eigenen Vollständigkeit und Durchsichtigkeit erkennen, wie eine solche Verkörperung des Gegensatzes von Gut und Böse (wie diejenige, die später in dem Gegensatze zwischen Buddha und Mara hervortritt), den ältesten Glaubensformen fremd ist und fremd sein mufs, wie sie sich dann im Laufe einer langsamen Entwickelung immer schärfer ausprägt. Der Glaube des Rigveda . . . steht der vorethischen Periode der religiösen Entwickelung noch nahe. Überwiegend gnädig und gut, sind die vedischen Götter doch weit entfernt davon, über Bosheit und Tücke erhaben zu sein. . . . Die Vertiefung des inneren Lebens, die fortschreitende Ethisierung der Religion mufs immer mächtiger auf die Aufhebung dieser alten Unentschiedenheit, auf die Sonderung der positiven und der negativen unter den grofsen Daseinsmächten hinwirken." Im Parsismus wurde dieser Gegensatz bekanntlich scharf hervorgehoben. In Griechenland erblickte Platon — soweit sich aus seinem letzten Werke abnehmen läfst — in der Annahme eines bösen Weltprinzips neben einem guten die einzige Möglichkeit, um gegen die Erfahrung des Disharmonischen der Welt die Güte der Gottheit zu behaupten.

Sogar in hochfliegenden philosophischen und theologischen Spekulationen läfst sich der grofse Gegensatz zwischen Naturreligion und ethischer Religion spüren. Derselbe ist in der That ja ein Gegensatz zwischen Macht und Güte, und jeder Versuch, einen Gottesbegriff aufzustellen, arbeitet mit Schwierigkeiten, die von diesem Gegensatze herrühren. Dieser erscheint in der schon von Platon (im „Euthyphron") erörterten Frage, ob das Gute gut sei, weil Gott (oder die Götter) es wolle, oder ob Gott das Gute wolle, weil es gut sei. Im Mittelalter spitzte dieser Gegensatz sich im Kampfe der beiden scholastischen Schulen zu: Thomas Aquinas lehrte, Gott wolle das Gute, weil es gut sei, Duns Scotus, das Gute sei nur gut, weil Gott es wolle.

Dort wird die Macht durch die Güte, hier die Güte durch die Macht bedingt.

Der Weg, den das religiöse Vorstellungsleben auf diese Weise unter dem Einflusse des ethischen Gefühls und der ethischen Ideen zurücklegt, wird ganz natürlich zur Anerkennung der Selbständigkeit der Ethik der Religion gegenüber führen. Will Gott das Gute, weil es gut ist, so mufs es einen von dem göttlichen Willen unabhängigen Mafsstab des Guten und des Bösen geben, und diesen Mafsstab mufs der Mensch finden können, da er sonst nicht wissen könnte, dafs das, was Gott will, gut ist. Und ist das Gute gut, weil Gott es will, so mufs der Mensch doch sich selbst fragen, weshalb er das, was Gott will, gut nennt (statt nur zu sagen: Gott will, was er will). Der religiöse Glaube setzt daher, wenn er über sich selbst ins klare kommt und seinen Gipfel erreicht hat, eine selbständige menschliche Ethik voraus, wie er sich geschichtlich denn auch unter dem praktischen Einflusse des ethischen Gefühls der Menschen entwickelt hat.

108. Religiöse und ethische Motive brauchen nicht in völligem Gegensatze zu einander zu stehen, denn religiöse Motive können ethische Motive in sich enthalten, und dies wird der Fall sein, wenn die Naturreligion begonnen hat, sich in der Richtung der ethischen Religion zu entwickeln. Religiöse Motive können höchst verschiedene Klangfarbe besitzen, je nach dem Verhältnisse, in welchem die ethischen Elemente, die sie enthalten, zu den anderen Elementen, z. B. Furcht und Hoffnung, Bewunderung u. s. w. stehen. Es kann sowohl für den Handelnden selbst als auch für andre schwer zu entscheiden sein, welches Element das überwiegende ist. Oft ist das religiöse Motiv die Form, worin der Mensch sich der Aussage seines Gewissens bewufst wird, weil er keine andre Vorstellungsform, keine andre Sprache kennt, in der er seine Selbsterkenntnis darstellen könnte. Schopenhauer hat treffend hierauf aufmerksam gemacht[147]). „Bei guten Thaten, deren Ausüber sich auf Dogmen beruft, mufs man immer unterscheiden, ob diese Dogmen auch wirklich das Motiv dazu sind, oder ob sie nichts weiter, als die scheinbare Rechenschaft sind, durch die jener seine eigene Vernunft zu befriedigen sucht, über eine aus ganz anderer Quelle fliefsende gute That, die er vollbringt, weil er gut ist, aber nicht gehörig zu er-

klären versteht, weil er kein Philosoph ist, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterschied ist aber sehr schwer zu finden, weil er im Innern des Gemütes liegt."

Wer gerecht ist, weil der Gott, an den er glaubt, gerecht ist, mufs ja doch der Gerechtigkeit selbst Wert beilegen. Hier hat die Religion die selbständige Ethik zur logischen Voraussetzung, sie möge diese Voraussetzung bewufst hervorziehen oder auch nicht. Logische Voraussetzungen unseres Denkens und Handelns werden nur mittels ausdrücklicher Aufmerksamkeit und Analyse hervorgezogen, welche erst dann auftreten, wenn kritisches Selbstbesinnen möglich wird. Erhebt sich die Frage, weshalb der Gottheit gerade diese bestimmten Prädikate beigelegt werden, so führt die Selbstbesinnung durch eine gröfsere oder geringere Anzahl von Zwischengliedern hindurch zu selbständigem Wertschätzen und Denken, denn ohne letztere würden jene Prädikate dem Bewufstsein schliefslich als sinnlos erscheinen. — Es geht dem religiösen Bewufstsein mit den ethischen Prinzipien, wie es Descartes mit der Begründung des Gedankens von der Gesetzmäfsigkeit der Natur erging. Diese Gesetzmäfsigkeit leitet Descartes aus Gottes Unveränderlichkeit ab; den Glauben an die unveränderliche Gottheit begründet er aber wiederum mittels des Kausalitätsgesetzes. Nun bedeutet der Kausalsatz ja gerade, dafs die Natur gesetzmäfsig ist. Der Umweg durch den Gottesbegriff hindurch ist logisch betrachtet also unnötig. Die religiöse Motivierung des Wertes ethischer Eigenschaften ist ebenfalls ein Umweg, da dieser Wert in dem Augenblicke, wo man Gott jene Eigenschaften beigelegt hat, bereits anerkannt ist.

In der Welt der Erfahrung müssen die Werte entdeckt und erzeugt werden, bevor sich denken und annehmen läfst, dafs sie in einer höheren Welt existieren. Im Vergleich mit dem Diesseitigen ist das Jenseitige stets abgeleitet; letzteres ist kein primärer Begriff. Es verändert sich mit dem Diesseitigen. Bald ist es eine Fortsetzung, bald eine Steigerung des Diesseitigen, bald durch einen Gegensatz zu diesem bestimmt. Der Inhalt der Religion deutet stets auf das Leben in der Welt der Erfahrung zurück und läfst sich ohne Kenntnis dieses Lebens nicht verstehen. Die Diskussion wird mit unerbittlicher Logik immer auf die begriffliche Priorität der Ethik vor der Religion zurückführen.

Dieses logische Verhältnis stimmt mit dem überein, was die geschichtliche Entwickelung lehrt (106—107). Es stimmt ebenfalls mit der psychologischen Auseinandersetzung des Wesens der Religion überein, die dazu bewog, die religiösen Werte im Vergleich mit den durch den Selbsterhaltungs- und Hingebungsdrang unmittelbar bestimmten, primären Werten als sekundäre zu betrachten (31).

Von noch einer, und zwar der entscheidendsten Seite weist die Religion auf die Ethik zurück. Fragen wir, welchen Wert der Glaube an die Erhaltung des Wertes hat, so kann die Antwort nicht von der Religion selbst gegeben werden. Es bietet sich nämlich die Möglichkeit dar, dafs ein solcher Glaube für das Bestreben, in der Welt der Erfahrung Werte zu entdecken und zu erzeugen, unnötig oder sogar schädlich sein könnte. Dann wird die Religion bewirken, dafs die Energie geschwächt und die Zeit mifsbraucht wird. Die Bedingung für die Berechtigung der Religion ist also die, dafs dem ethischen Werke weder Kraft noch Zeit entzogen wird. Positiven Wert wird die Religion dagegen erhalten, wenn sie die Bedingung ist, um in der Welt der Erfahrung Werte entdecken und erzeugen zu können.

Das Ergebnis der obigen Untersuchung wird also, dafs die Religion sowohl in geschichtlicher Beziehung als hinsichtlich ihrer Motive, ihres Inhalts und ihres Wertes auf ethische Voraussetzungen zurückdeutet, selbst wo sie dem Anschein nach als Grundlage aller Ethik auftritt.

B. Die Religion als eine Form geistiger Kultur.

Ἐὰν μὴ ἔλπεαι, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει.

Herakleitos.

(Wenn du nicht hoffest, wirst du nicht ersinnen, was alle Hoffnung übertrifft.)

There are cases, where faith creates its own verification.

William James.

109. Es ist für die Stellung des religiösen Problems in der jüngsten Zeit charakteristisch, dafs die Diskussion immer

mehr den Wert der Religion statt der Wahrheit der einzelnen religiösen Lehren betrifft. Hierbei liegt die Voraussetzung zu Grunde, das Wesentliche der Religion beruhe nicht darauf, dafs ihre Lehre die Rätsel des Lebens und des Weltalls zu lösen vermöge, sondern auf ihrem praktischen Einflusse auf das Menschenleben, — auf der Bedeutung, die sie als eigentümliche Form geistiger Kultur hat.

In der heftigen religiösen Polemik während des 18. Jahrhunderts handelte es sich um einen Kampf mit der Dogmatik und der Hierarchie. Vorzüglich die Kirche als bürgerliche Autorität wollte man stürzen und vernichten. Man war geneigt, die Dogmen als willkürlich erzeugte oder benutzte Mittel zu betrachten, die den Pfaffen die Gewalt über das Denken der Menschen, mithin über die Menschen selbst verschaffen sollten. Voltaires, Diderots und Holbachs Polemik stützte sich auf diese Auffassung. Im 19. Jahrhundert — das in philosophischer Beziehung schon mit Rousseau, Lessing und Kant anfing — ging man von den intellektuellen Ausdrücken und der äufseren Organisation der Religion auf die inneren, erzeugenden und bewegenden Kräfte zurück. Man unterschied zwischen diesen ursprünglichen Kräften und den Erzeugnissen, durch die sie sich zu gegebener Zeit und an gegebenem Orte äufsern. Hierdurch mufste aber ganz natürlich die Frage entstehen, ob die intellektuellen Formen und die äufseren Organisationen, unter welchen die Religion bisher in der Geschichte aufgetreten ist, nicht wegfallen und von anderen Formen und Organisationen abgelöst werden könnten, ohne dafs das Wesentliche der Religionen wegzufallen brauchte. Man nahm auf verschiedene Art und Weise die Idee „eines dritten Reiches" auf, indem man die Möglichkeit einer Lebensanschauung erblickte, die aufserhalb der sich bisher so scharf gegenüberstehenden Gegensätze liegen sollte. — In meiner Abhandlung *The Conflict between the Old and the New (International Journal of Ethics. VI)* habe ich diese Tendenz näher nachgewiesen.

Der Mafsstab für den Wert der Religion und für deren Bedeutung als Ausdruck geistiger Kultur mufs letzten Endes ein ethischer sein. Geht man von einem nicht gar zu engen Begriffe der Ethik aus, so gehört die entscheidende Wertschätzung aller Formen geistiger Entwickelung unter die Ethik. Es gibt eine freie Kulturgesellschaft, in

welcher die Arbeit für materielle Kultur und für ästhetische, intellektuelle und religiöse Kultur, wie auch das philanthropische Werk seinen Platz findet, — eine Gesellschaft, die neben der Familie und dem Staate und in Wechselwirkung mit diesen ihren bedeutungsvollen Platz einnimmt. Es gehört zu den Aufgaben der Ethik, den Wert der geistigen und der materiellen Kultur zu erörtern. In diesem Zusammenhange kann denn auch die Religion, obschon sie nicht die letzte Grundlage der Ethik ist, ethische Bedeutung erlangen.

Alle Kultur stellt dem menschlichen Wollen und Handeln Aufgaben, und es wird dann die Frage, wiefern und auf welche Weise das Wesen des Menschen sich durch die Arbeit an diesen Aufgaben entwickelt. Die Kultur bringt aber zugleich Güter, hilft Bedürfnissen ab und verursacht Befriedigung, und es erhebt sich nun die Frage nach dem Verhältnisse dieser Güter und dieser Befriedigung zur Entwickelung des Menschenlebens. Von beiden Seiten wird der Wert der Religion zu untersuchen sein.

Die Untersuchung mufs teils eine psychologische, teils eine soziologische werden. Denn die Religion ist nicht blofs Sache der einzelnen Individuen. Sie hat mehr als irgend eine andre Form geistiger Kultur gesellschaftstiftend gewirkt. Sie hat das Bedürfnis der Gemeinschaftlichkeit erzeugt und hierdurch soziales Gefühl entwickelt.

a) Psychologische Betrachtung.

110. Es erwies sich, dafs die Religion mit Bezug auf das Schätzungsmotiv schliefslich von der Ethik abhängig ist. Die Religion empfiehlt sich dem Gewissen des Menschen; — hierbei setzt sie nun voraus, dafs der Mensch — bewufst oder unbewufst — einen Mafsstab hat, nach welchem er die Werte beurteilen kann, die die Religion behaupten will. Hierdurch ist aber nicht ausgeschlossen, dafs die Religion als Handlungsmotiv von grofser Wichtigkeit sein kann, d. h. wenn es gilt, den anerkannten Werten im einzelnen Augenblicke und in der einzelnen Situation die Herrschaft über den Willen zu verschaffen.

Die Unterscheidung zwischen Schätzungsmotiv und Handlungsmotiv ist meiner Auffassung nach für die Ethik von grofser Wichtigkeit. Durch das Schätzungsmotiv wird

der Inhalt der Ethik bestimmt, diejenigen Prinzipien und Regeln, welche die Basis unseres Schätzens und unseres Strebens bilden. Das Handlungsmotiv, die bewegende Kraft, die uns im einzelnen Falle und auf dem einzelnen Gebiete zum Wollen und Handeln führt, braucht mit dem begründenden Schätzungsmotive nicht zusammenzufallen. Es gibt viele verschiedene Handlungsmotive, die in diejenige Richtung führen können, deren Befolgung vom Schätzungsmotiv verlangt wird. Deshalb braucht das Schätzungsmotiv nicht bei jeder einzelnen Gelegenheit in Wirksamkeit zu treten; dieses entdeckt man und sucht man wieder auf in zweifelhaften Fällen, und wenn man aus psychologischem Interesse sich die gesamte Richtung des Willenslebens klarlegen will; es kann aber sogar ein Anzeichen der Vollkommenheit sein, dafs nicht das Schätzungsmotiv das unmittelbare Handlungsmotiv ist. Populär läfst dies sich so ausdrücken, dafs es ein schlimmes Zeichen sein kann, wenn man sein Gewissen zu Rate ziehen mufs, bevor man handelt. Die mehr speziellen Motive sind gewöhnlich die gesundesten und die besten. Dergleichen spezielle Motive sind das Familiengefühl, Freundschaft, Patriotismus, Freude an der Arbeit, künstlerische und wissenschaftliche Begeisterung. Diese Motive werden von dem ursprünglichen Schätzungsmotive („dem Gewissen")[148]) geprüft und anerkannt, dieses kann sie aber nicht in allen Fällen ersetzen, soll das Leben nicht seines lebendigen, vielfachen Inhalts beraubt werden. Die Vollkommenheit des Charakters wird sich darin erweisen, dafs das Schätzungsmotiv verborgen oder potentiell vorhanden ist, ohne sich jeden Augenblick zwischen die Handlungsmotive, welche die Lösung der speziellen Aufgaben erfordert, hervorzudrängen.

In dem Unterschiede zwischen Schätzungsmotiv und Handlungsmotiv liegt die Möglichkeit einer ethischen Bedeutung religiöser Motive, selbst wenn die souveräne Entscheidung, was recht und gut ist, also die Bestimmung des Inhalts der Ethik nicht in der Religion gesucht wird. Wo religiöse Motive vorhanden sind, müssen diese einstweilen anerkannt werden. Möglicherweise werden sie sich durch andre Motive gar nicht ersetzen lassen, und Versuche, ihnen entgegenzuarbeiten, werden vielleicht nur bewirken, dafs die einst vorhandene Stärke und Harmonie der Unsicherheit und der Haltlosigkeit weichen. Jeder Mensch

mufs genommen werden, wo er nun einmal steht, und es kommt dann darauf an, wie weit sein Wachstum von diesem Standpunkte aus gedeihen kann. Die Beweislast wird hier natürlich demjenigen obliegen, der in das innere Leben eines anderen Menschen eingreift, um die Motive zu ändern. Vor allen Dingen kommt es darauf an, dafs die Kräfte, die bisher das Werk trieben, nicht gehemmt werden, wenn man sie nicht durch andre Kräfte ersetzen kann. Gar zu oft hebt die Kritik die Fähigkeit und den Mut zum Wagen, Dulden und Leiden auf. Religiöse Motive, welche diese Fähigkeit und diesen Mut zu entwickeln vermögen, legen hierdurch ihre Berechtigung dar und verschaffen sich ihre eigne Verifikation.

Sehr oft — wenn nicht meistens — haben religiöse Motive indes nur einstweilige, pädagogische Bedeutung. Sie haben dann die Bedeutung, die überhaupt mit der Anerkennung von Autoritäten und Vorbildern verbunden ist, — dafs sie die Beziehung zu einer Sache einleiten, die nur auf diesem Wege selbständigen und unmittelbaren Wert erlangen kann. Im Laufe der menschlichen Entwickelung gehen zahllose Motivverschiebungen vor, und Motive, die selbst keinen direkten und unmittelbaren Wert besitzen, können als Zwischenglieder der Entwickelung Wert bekommen. Alles, was — indirekt oder direkt — das Leben grofs, fest und reich machen kann, hat seinen Wert, und die Ethik sollte keine Nachahmerin der Dogmatik sein, indem sie ängstlich nach der Konfession fragt.

111. Die Untersuchung der religiösen Handlungsmotive mufs von einem rein ethischen Standpunkte aus unternommen werden. Und zeigt es sich, dafs die religiösen Motive höchst verschiedene Klangfarbe haben (108), so müssen sie auch höchst verschiedenen Wert besitzen. Wo z. B. die Rücksicht auf Belohnung oder Bestrafung von seiten der Gottheit in diesem oder in einem anderen Leben von durchaus überwiegender Wichtigkeit ist, da gewahren wir ein sehr niedrig stehendes Motiv, auch wenn die Richtung, nach welcher es im einzelnen Falle wirkt, sonst Anerkennung verdient. Wo der Glaube höher steht als die Liebe, oder wo der Glaube und die Liebe miteinander in Streit geraten, da liegt in der Regel ein Streit zwischen der Religion und der Ethik vor. Die Menschenliebe wirkt — wo sie nicht blind ist — unmittelbar auf das Ziel hin, das

die humane Ethik sich aufstellt, während der Glaube diesem Ziele sehr wohl entgegenarbeiten kann. Der Glaube trennt, die Menschenliebe vereint. Zu den Unterschieden, welche die Menschenliebe zu bekämpfen und zu besiegen hat, gehören u. a. auch die Glaubensverschiedenheiten. Wie verwandt die Religion und die Ethik ihrem Wesen nach sind, ist daraus zu ersehen, dafs das Verhältnis zwischen der Selbstbehauptung und der Hingebung sowohl einem religiösen als einem ethischen Standpunkte dessen eigentümlichen Charakter verleiht. Der Glaube ist mehr der Ausdruck für die Selbstbehauptung, die Liebe mehr der Ausdruck für die Hingebung. Ein Glaubensstandpunkt, der die Liebe an den entscheidendsten Punkten zurückdrängt, tendiert deshalb mehr oder weniger entschieden auf den Egoismus hin. Sucht der Mensch in seiner Religion nur sich selbst, — kommt es ihm nur darauf an, für sein eignes Ich Sicherheit, Frieden und Heil zu gewinnen, wie es sonst auch mit dem übrigen Dasein gehen möchte, — oder sucht er eine grofse Harmonie, ein Reich der Werte, so dafs es durchaus auf den Gesetzen und Bedingungen dieses Reiches beruht, wie es dem eignen Ich des Menschen ergehen wird? Die religiösen Motive werden sich je nach der Beantwortung dieser Frage verschieden gestalten. Charakteristisch ist es, dafs man es in der Kirche gewöhnlich bedenklich gefunden hat, die unbedingte Hingebung mit Zurücksetzung aller Rücksicht auf sich selbst zu betonen. Fénélon wurde seiner Zeit von der Kirche gezwungen, seine Lehre von der „uninteressierten Liebe zu Gott“ zu widerrufen. Wird das selbstische Element in seiner Selbständigkeit und seinem Vorherrschen betont, so wird das Resultat eine übernatürliche Klugheitsmoral, eine „Weltlichkeit, was die andre Welt betrifft“ (other-wordliness). Ethisch betrachtet mufs man dagegen mit der sarazenischen Frau sympathisieren, deren Joinville in seiner Biographie Ludwigs des Heiligen erwähnt: einen Topf mit Feuer in einer und einen Eimer Wasser in der anderen Hand ging sie zu Damaskus die Strafse hinab, und auf die Frage eines Mönches, was sie mit diesen Dingen wolle, erwiderte sie: „Das Paradies verbrennen und das Feuer der Hölle löschen, damit die Menschen das Gute aus Liebe zu Gott thun können.“ Aus pädagogischen Gründen unterhielt die Kirche das selbstische Element des religiösen Gefühls. Möglich ist es, dafs das-

selbe sich — was viele Naturen betrifft (vgl. 94) — nic
entbehren läfst; unberechtigt ist es aber, ihm besond
hohen Wert zuzuschreiben, während man die edels
menschlichen Bestrebungen als „glänzende Laster“ v
dammt. Aus ähnlichen pädagogischen Gründen hat
lutherische Kirche die Ansicht verfochten, die Drohung
der Strenge des Gesetzes und mit Gottes Zorn müs
Schuldbewufstsein und Seelenangst hervorrufen, damit der W
gebahnt werde, um Gottes Gnade anzurufen. Der Gedank
die wahre Reue könne vielleicht dadurch entstehen, da
das Ideal dem Bewufstsein des Menschen in all seine
Herrlichkeit erscheine, so dafs vielmehr Hoffnung, dasselb
zu erreichen, als Angst vor dem Gerichte erweckt werde, —
was voraussetzt, dafs das Evangelium vor dem Gesetze ver-
kündet wird, — trat schon zur Zeit der Reformation her
vor, Luther und Melanchthon wiesen aber diesen Gedanken
zurück, weil man sich dem Fassungsvermögen des „Volkes“,
der „Unwissenden“ anbequemen müsse und sich nicht auf
„Spitzfindigkeiten“ (!) einlassen dürfe[149]). Ethisch betrachtet,
erleidet es keinen Zweifel, dafs der Zug des Ideals und
der heitere Blick der Hoffnung gesundere und mehr be-
rechtigte Motive sind als die Angst, welche die Verkün-
digung des Gesetzes erregen sollte.

Von der Klangfarbe der religiösen Motive durchaus abgesehen mufs man aufserdem daran festhalten, dafs die-selben nur da ethischen Wert besitzen, wo sie sich mit un-willkürlicher Gewalt im Gemüte regen, nicht da, wo sie aufgezwungen, willkürlich gemacht oder postuliert werden. Voltaire meinte, wenn Gott nicht existierte, müfste man ihn erfinden. Ein solcher erfundener Gott würde sich aber wohl nicht einmal für den Polizeidienst eignen, den Voltaire zunächst ins Auge fafste. Das religiöse Gefühl repräsentiert ein wirkliches geistiges Kapital nur da, wo es aus dem inneren Bedürfnisse des Gemütes unwillkürlich entspringt. Wie alle unmittelbaren und unwillkürlichen Gefühle läfst es sich nur indirekt hervorrufen und bestimmen, und wird einst der Sinn für persönliche Eigentümlichkeit hinlänglich angewachsen sein, so wird in dieser Beziehung Zartheit die geistige Plumpheit ablösen, mit welcher man jetzt so oft die Sache anfafst.

Nahe verwandt mit der Forderung persönlicher Wahr-haftigkeit ist die Forderung intellektueller Redlichkeit[150]).

Um berechtigt zu sein, mufs ein religiöses Motiv nicht nur eine Äufserung der Persönlichkeit des Menschen sein; zugleich mufs vorausgesetzt werden, dafs gethan ist, was der Einzelne seinen Fähigkeiten und Lebensverhältnissen gemäfs thun kann, um die Gültigkeit der in den religiösen Motiven mitwirkenden religiösen Vorstellungen zu prüfen. Motive, die nur auf Kosten der Wahrheitsliebe zu gedeihen vermögen, können keinen ethischen Wert behalten. Und doch kann man noch heutzutage Lobpreisungen der religiösen Motive und der sozialen Bedeutung derselben antreffen, ohne dafs der Pflicht der intellektuellen Redlichkeit auch nur mit einem einzigen Worte gedacht würde. — Es liegt hier für viele Naturen eine Ursache tragischen Konflikts. Es gibt Menschen, die sich wegen ihrer innigen Menschenliebe und ihres freien Blickes für den Behuf und Bedarf des persönlichen Lebens vorzüglich zu ethisch-religiösen Volkslehrern eignen, die es aber nicht werden, weil die dogmatisch erstarrte Form des kirchlichen Volkslebens sie daran verhindert. Dagegen gibt es andre, die in intellektueller Beziehung eine harte Haut haben, und deren Gefühlsleben sich an der Oberfläche bewegt, so dafs diese dogmatische Form sie nicht verhindert, sich als kirchliche Würdenträger grofs und breit zu machen. Zur Zeit des Rationalismus und der Romantik hielt man es für berechtigt und notwendig, dafs derjenige, welcher als Lehrer in die Dienste der Kirche trat, für seine Person der idealistisch-symbolischen Auffassung der religiösen Dogmen huldigte, obschon er in seiner Verkündigung keinen Unterschied zwischen symbolischer und buchstäblicher Wahrheit machte. Männer wie Fichte und Schleiermacher lehrten dies ausdrücklich, letzterer übte es auch in der Praxis. In unseren Zeiten stimmt dies immer weniger mit den Forderungen persönlicher Wahrhaftigkeit und intellektuller Redlichkeit überein. Die Kirche bringt sich selbst aber in eine immer schwierigere Lage der intellektuellen Kultur gegenüber, solange sie durch ihren Dogmatismus immer wieder Konflikte der angedeuteten Art ermöglicht[151]).

112. Von dem Einflusse auf spezielle Handlungen abgesehen wird die religiöse Auffassung, die an der Erhaltung des Wertes im Dasein festhält, ihre grofse Bedeutung haben, indem sie dem menschlichen Streben und Wirken einen heiteren und weiten Horizont gewährt. Ich denke hier

nicht an die speziellen Formen, unter denen ein solcher ethischer Idealismus auftreten kann. Es ist nicht die Aufgabe der Religionsphilosophie, eine Religion zu konstruieren, wohl aber die Bedeutung dessen, was das Fundamentale aller Religion ist, zu prüfen.

Der Glaube an die Erhaltung des Wertes läfst uns — wenn wir die Metamorphosen der Werte auch nicht im einzelnen zu verfolgen vermögen — das Dasein als ein grofses System potentieller Werte erblicken, die zum Teil durch die Zwischenglieder menschlicher Arbeit hindurch in aktuelle Werte umgesetzt werden sollen. Mittels seiner innersten Wurzel, nämlich mittels des Gefühls eines höchsten zu behauptenden Wertes, steht hier das ethische mit dem religiösen Bewufstsein in Verbindung. Die Religion kann sich hier auf die Thatsache berufen, dafs das Dasein, wie seine innerste Natur und sein unabsehbarer Zusammenhang sonst auch beschaffen sein mögen, in sich doch die Möglichkeit der Werte enthalten mufs, die der Mensch kennen gelernt oder zu erzeugen vermocht hat. Es läfst sich kein Beweis führen, dafs die Entstehung des Wertvollen der Welt einem Zufalle zu verdanken sei. Vielleicht verhält es sich so, dafs das innerste Wesen des Daseins sich gerade nur an solchen Punkten offenbart, wo ein Wertvolles erscheint, wie schwierig es uns auch fallen mag, diese Punkte mit anderen Punkten in Übereinstimmung zu bringen, an welchen das Entgegengesetzte dessen erscheint, was wir wertvoll nennen können. Legen wir jene Wertoffenbarungen als Symptome aus, dafs im grofsen Entwickelungsprozesse des Welltalls ein göttliches Werk geschieht, so können wir unsere Arbeit als einen Teil dieses göttlichen Werkes auffassen, als einen Teil, der sowohl an Qualität als an Quantität durch unseren Standpunkt im Weltall und durch unsere Natur bestimmt ist. Es fällt dann Licht in unseren Arbeitsraum. Die Schranken unserer Fähigkeit und unseres Triebes erblicken wir dann als die Grenzen, innerhalb deren die uns gebührende Arbeit liegt, — insofern sie wirkliche Schranken sind, und nicht nur Hindernisse, die fortgeräumt werden sollen und unserem Streben also gerade Aufgaben stellen. Wir schauen uns in unserer Eigentümlichkeit und Selbständigkeit und zugleich in innerem Zusammenhang mit einer umfassenden Ordnung der Dinge.

Ein solcher Glaube erhält in der Ethik dieselbe Be-

deutung wie auf dem theoretischen Gebiete die Ideen, Antizipationen und Hypothesen. Durch ängstliches Anklammern an die Erfahrung wird man leicht geblendet und für die neuen Möglichkeiten abgestumpft: dies gilt sowohl auf dem praktischen als auf dem theoretischen Gebiete. Wo sich Lust und Mut finden, werden vielerlei Dinge möglich, die sonst für immer, oder wenigstens, soweit sie den Einzelnen angehen, unverwirklicht bleiben würden. Auch hier gilt der von James verfochtene Satz, dafs es Fälle gibt, in welchen der Glaube seine eigne Verifikation herbeizuführen vermag.

Glaube und Wunsch sind sich nahverwandt. Der Glaube, der sich nicht beweisen läfst, ist ein Wunsch, der darauf ausgeht, dafs das, was man glaubt, wahr sein möchte. Eben dieser Wunsch kann aber dahin führen, dafs die Wahrheit gefunden wird. Der Wunsch ist in unserem geistigen Haushalt überhaupt von grofser Wichtigkeit, weil er eine Form für das Festhalten eines Wertvollen ist, selbst wenn dieses sich nicht sogleich oder nicht vorläufig oder nicht in überschaulicher Zeit verwirklichen läfst. Ein solcher Wunsch kann sowohl negative als positive Bedeutung haben. Er kann Zwecke und Handlungen fernhalten, die dem im Wunsche lebenden Wertvollen widerstreiten. Und er kann die Aufmerksamkeit auf jede Möglichkeit schärfen, die sich darbietet, einen Schritt in der Richtung der Verwirklichung des Wertvollen zu thun. Hält man am Wunsche fest, so können mehr Werte ausgelöst, entdeckt und erzeugt werden, als wenn die wunschlose Resignation eingetreten ist, geschweige denn, als wenn sich die reine Blasiertheit ausbreitet.

113. Die Bedeutung einer Stimmung wie die soeben beschriebene wurde öfters von philosophischer Seite hervorgehoben, in vollem Bewufstsein, dafs es sich um eine Erwählung von Motiven handelt, die im Kampfe fürs Leben, namentlich im Kampfe für die höhere Entfaltung des Lebens Kraft und Mut verleihen können.

Nach Spinoza sind alle mit Beschränkung und Ohnmacht verbundenen Gefühle von untergeordnetem Werte oder geradezu verwerflich. Nicht durch Unlust oder Furcht, sondern dadurch, dafs das Auge direkt auf das Wertvolle, das Gute, gerichtet werde, und dafs der Mensch dieses mit möglichst klarem Verständnisse erstrebe, erreiche er die höchste Vollkommenheit. Der freie Mensch — hierunter versteht Spinoza den von klarem Verständnisse geleiteten

Menschen — denke deshalb am allerwenigsten an den Tod; sein Zweck sei Thätigkeit, Leben, vernünftige Selbstbehauptung: seine Weisheit sei die Erforschung des Lebens (meditatio vitae), nicht die des Todes.

Immanuel Kant kommt (in der Einleitung zur „Kritik der Urteilskraft") auf die Frage, welche Bedeutung der Wunsch und die Sehnsucht für das geistige Leben haben, und seine Antwort ist in folgender Betrachtung enthalten: „Sollten wir nicht eher, als bis wir uns von der Zulänglichkeit unseres Vermögens zu Hervorbringung eines Objekts versichert hätten, zur Kraftanwendung bestimmt werden, würde diese grofsenteils unbenutzt bleiben." Im genannten Werke weist er auf die Naturschönheit, auf das Genie und auf das organische Leben hin als Zeugen, dafs das Dasein seinen eignen Gesetzen gemäfs dahin wirke, etwas für uns Wertvolles zu erzeugen, was ihn veranlafst, den Glauben zu äufsern, dafs das im grofsen Zusammenhange der Natur Wirkende dem nicht fremd sei, was den Menschen zur Entdeckung und Hervorbringung von Werten führe. Er deutet an, dafs der Unterschied, den wir zwischen wissenschaftlicher Erklärung und praktischer Schätzung, zwischen mechanischer und teleologischer Auffassung machen, schliefslich nur von der Art unseres Erkennens herrühre und keinen Dualismus im innersten Wesen des Daseins bezeichne. Wie sehr Kant in seiner Ethik auch geneigt ist, Kontraste, Disharmonien und Katastrophen auf rigoristische Weise hervorzuheben, so ist sein letzter Blick auf das Dasein doch hoffnungsreich, und zur Stütze seiner Hoffnung erwählt er die Thatsachen des Lebens und der Schönheit.

Stuart Mill behauptet (in seinen hinterlassenen Abhandlungen über die Religion), die Phantasie habe ihr Recht ebensowohl als die kritische Reflexion, und sie sei in ihrem Rechte, wenn sie besonders bei den heiteren Möglichkeiten verweile, — nicht nur, weil hiermit unmittelbare Befriedigung verbunden sei, sondern auch, weil wir hierdurch in unserem Streben gekräftigt würden. Ohne Notwendigkeit bei den Übeln des Lebens zu verweilen, sei eine nutzlose Anwendung der Nervenkraft. Es komme nicht so sehr darauf an, der Hoffnung bestimmte Form zu geben, als darauf, der Skala der Gefühle möglichst grofse Ausdehnung zu geben, damit die höheren Tendenzen nicht durch die Vorstellung gehemmt würden, das Leben sei bedeutungslos.

Dem Ideengang dieser Philosophen hat sich in der jüngsten Zeit einer der hervorragendsten Vertreter des litterarischen Realismus angeschlossen. In einer Rede, die Émile Zola 1893 in einem französischen Studentenvereine hielt, äufserte er: „Ich gestehe, dafs wir auf dem Gebiete der Litteratur den Horizont gar zu sehr eingeengt haben (nous avions trop fermé l'horizon). Ich meinesteils habe schon bedauert, dafs ich ein Sektierer war, indem ich verlangte, die Kunst solle bei den bewiesenen Wahrheiten bleiben. Die jüngsten Autoren haben den Horizont erweitert, indem sie das Unbekannte, das Mysterium, zurückeroberten, und daran thaten sie wohl. . . Was ist das Ideal weiter als das Unerklärte, als diejenigen Kräfte dieser unabsehbaren Welt, in deren Strom wir uns baden, ohne sie zu erkennen?" — Zola fürchtet nur leere Träumereien. Er empfiehlt aber den Glauben an die Arbeit. Und der Glaube an die Arbeit mufs doch, wenn man den Nachdruck auf den erweiterten Horizont legt, einen Glauben an den Zusammenhang der Arbeitskräfte und der Arbeitsresultate mit dem inneren Wesen des Daseins — einen Glauben an die Erhaltung des Wertes bedeuten.

114. Diese Betrachtung findet ihre ganz spezielle Anwendung auf unser Gefühl für unsere eigne Persönlichkeit, auf denjenigen Teil des Daseins, mit welchem wir unmittelbar eines sind. Die Grundlage unserer Persönlichkeit haben wir nicht selbst hervorgebracht, und doch wird alles, was wir später, selbst beim höchsten Grade der Aktivität, hervorzubringen vermögen, durch die in dieser Grundlage enthaltenen Dispositionen bestimmt. Die Route wird am Ausgangspunkte bestimmt, dieser ist aber für die verschiedenen Menschen ein sehr verschiedener, sowohl in qualitativer als in quantitativer Beziehung. Unsere Individualität ist ein Gegebenes, das durch den Zusammenhang der Gattung, schliefslich durch den grofsen Zusammenhang der ganzen Natur bestimmt ist. Wir entstehen durch eine Art Knospenbildung an einem grofsen Stamme. Hierin liegt ein ganz besonderer Grund des Abhängigkeitsgefühls, das ein so wesentliches Element des religiösen Gefühls ist. Das Abhängigkeitsgefühl gilt hier dem Innersten unseres Ich, eben der Quelle unseres Strebens und eben der ursprünglichen Richtung unseres Strebens.

Die ganze Skala wertschätzender Stimmungen kann

hier Raum finden. Hier ist die Möglichkeit der Hoffnung und der Furcht, der heiteren Resignation und der passiven Bitterkeit oder einer Selbstverhöhnung, die bei den finsteren Flecken verweilt, welche stets zu finden sind, und die mit der Lähmung alles Wollens endet. Auch hier gilt es, nach Spinozas Anweisung, sein Forschen auf das Leben, nicht auf den Tod zu richten, d. h. diejenigen Werte zu finden, welche sich bewahren oder auslösen lassen, und das Wertlose liegen zu lassen. Ein Glaube an die Erhaltung des Wertes wird auch hier bewirken, dafs man nicht so leicht verloren gibt, sondern mit dem Aufsuchen von Werten, von verborgenen Quellen fortfährt, bis man entdeckt, wie selbst „das Geringste seinen Platz im Kranze des Lebens behauptet".

115. Sowohl die kosmischen als die individuellen Möglichkeiten — sowohl das Dasein überhaupt als unser eignes Innere — kennen wir aber nur unvollkommen, und unser Verständnis trifft häufig unüberwindliche Schwierigkeiten an. Und in gewissem Sinne wird das Dasein uns immer rätselhafter, je mehr die Erkenntnis fortschreitet, indem jeder wichtige Fortschritt uns den Anblick neuer Gegenden gewährt.

H. C. Örsted äufserte (im zweiten Teile des „Aanden i Naturen" [Geist der Natur]) die schönen Worte: „Unsere Wünsche dürfen nicht bestimmen, was wir als Wahrheit annehmen wollen. Müfsten wir uns nicht im Innern schämen, wenn wir uns selbst darüber ertappten, eine andere Wahrheit als die wirkliche haben zu wollen? . . . Nein, geben wir der Wahrheit die Ehre! mit ihr ist das Gute unzertrennlich vereint. Die volle Wahrheit bringt immer ihren Trost mit sich."

In seinem Eifer, zum rücksichtslosen Forschen zu ermahnen und zugleich Trost zu bringen, sagt Örsted hier mehr, als er zu beweisen vermag. Dafs die volle Wahrheit immer tröste, läfst sich erst erfahren, wenn sie gefunden ist, — wann wäre sie aber gefunden? — Es liegt das Richtige in Örsteds Worten, dafs wir niemals das Recht haben, bei einem pessimistischen Dogma darum Halt zu machen, weil sich zwischen den Erfahrungen und unserem Glauben an die Erhaltung des Wertes eine Disharmonie zeigt. Es könnte ja sein, dafs die Erfahrungen unvollständig wären, und dafs erweiterte Erfahrung das disharmonische

Verhältnis zur Erhaltung des Wertes aufheben würde. Die vorliegenden Erfahrungen können bei richtigem Folgern zuweilen ja zu Widersprüchen führen; darum geben wir aber doch die Gültigkeit der logischen Prinzipien nicht auf: im Gegenteil glauben wir, dafs unsere Erfahrung unvollständig ist, und gelingt es uns, diese zu erweitern, so fallen die Widersprüche oft weg. Ebenso können wir es auch versuchen, die Erfahrung zu erweitern, wo sie der Erhaltung des Wertes widerstreitet. Und diese Erweiterung kann oft nur erreicht werden durch unsere eigene Arbeit, durch Änderung der Naturverhältnisse oder der sozialen Verhältnisse, durch Eingriffe in die Entwickelung des menschlichen, vor allen Dingen unseres eignen Charakters. Gehen wir nicht davon aus, dafs eine solche Änderung möglich ist, dafs sich also Werte auslösen und entdecken lassen, so werden wir diese Arbeit natürlich gar nicht versuchen. Und auf diese Weise kann der Glaube an die Erhaltung des Wertes eine notwendige Bedingung sein, um in dem einzelnen Falle die Erhaltung des Wertes darzuthun. Ein besonderer „Trost" ist dann nicht erforderlich.

Überhaupt ist es ein gefährliches Prinzip, dafs wir um jeden Preis getröstet werden sollen. Hier ist viel von den alten Mystikern zu lernen. Der Verfasser des Werkes „De imitatione Christi" verlangt eindringlich, man müsse Jesus um Jesu willen und nicht um seines eignen Trostes willen (propria consolatio) lieben; diejenigen, welche stets Trost suchten, seien Mietlinge. Und als Suso einem heiligen Mönche, der sich ihm nach dem Tode in einer Vision offenbarte, die Frage vorlegte, welche Übung die schmerzlichste und zugleich die heilsamste sei, erhielt er die Antwort, nichts sei so schmerzlich, zugleich aber so förderlich, als von Gott verlassen zu sein; denn dann gebe der Mensch seinen eignen Willen auf und erlitte um Gottes willen, seines Gottes beraubt zu sein! — Wo der eigne Trost der letzte Zweck ist, endet die Religiosität im Egoismus.

Der Glaube an die Erhaltung des Wertes besitzt also unzweifelhaften Wert, wenn er als ein praktischer Glaube auftritt, der durch den Versuch, sich selbst zn verifizieren, zum Handeln antreibt. Er enthält gleichfalls Trost, indem er das Gemüt über das Beschränkte und Endliche erhebt. Es ist aber ein Anzeichen der veränderten Stellung der Religion im Geistesleben, dafs sie immer mehr als Trost-

hie
un
P
I

mittel von Bedeutung wird, und dafs man diesen Gesichtspunkt so stark betont. Die Religion war einst die Feuersäule, die dem Menschengeschlechte auf dessen grofsem Zuge durch die Geschichte voranging und ihm den Weg wies. Jetzt wird sie immer mehr die Ambulanz, die dem Zuge folgt und die Müden und Verwundeten aufliest. Auch dies ist etwas Grofses. Es genügt aber nicht, und wenn die Religion sich dereinst ihrer toten Werte entledigt haben wird, kann sie wieder — in enger Verbindung mit der Ethik — eine vorwärtsführende Gewalt werden.

116. Wenn von der ethischen Bedeutung der Religion die Rede ist, mufs man nicht nur an ihre motivierende Kraft und ihre Fähigkeit, den Blick zu erheben und zu erweitern, denken, sondern auch, und nicht zum wenigsten, an das Zusammenwirken und die Konzentration aller geistigen Kräfte, die sie teils voraussetzt, teils herbeiführt. In der Charakteristik der grofsen Religionsstifter (98—99) wurde hervorgehoben, dafs ihre Originalität sich nicht so sehr in einzelnen neuen Ideen als vielmehr in der tiefen und innigen Konzentration aller Kräfte des Geistes erwies. Und dies steht mit dem gesamten psychologischen Wesen der Religion in Verbindung, wie ich dasselbe oben (26—44) zu beschreiben versuchte. Im religiösen Gefühl und Glauben wirken ästhetische, ethische und intellektuelle Elemente im Verein mit dem fundamentalen Selbsterhaltungsdrange des Menschen. Durch seine religiöse Erfahrung schliefst der Mensch unwillkürlich seine zentrale Rechnung ab. Alle Seiten und Richtungen des Lebens werden im Erleben einzelner Momente zusammengedrängt und scheiden ihr Gesamtresultat zu einer herrschenden Grundstimmung aus, die wiederum, um Form und Ausdruck zu gewinnen, alle Seiten und Richtungen des psychischen Lebens aufbietet. Deswegen wird die Religion in ihren klassischen Zeiten zur Einheitsform, in welcher Phantasie und Denken, Selbstbehauptung und Hingebung, unwillkürliches und willkürliches Streben zusammenwirken, — zum einzig dastehenden Zusammenspiele aller Vermögen und Triebe. Diese Konzentration nimmt während der beiden verschiedenen klassischen Perioden, die eine grofse Religion haben kann (1), natürlich verschiedenen Charakter an. In der Anfangsperiode fallen alle anderen Interessen als das religiöse weg; hier wirken alle Vermögen

und Triebe zusammen in dem leidenschaftlichen Streben, das Objekt des Glaubens festzuhalten und sich in dasselbe zu vertiefen. Während der Organisationsperiode steht das religiöse Interesse nicht allein, es entscheidet aber, auf welche Weise alle anderen Interessen befriedigt werden; es wird hier auf den speziellen Gebieten so gearbeitet, dafs das Objekt des Glaubens die Richtung und Stellung gegen die einzelnen Fragen unmittelbar bestimmt.

Das religiöse Problem entsteht durch Teilung der Arbeit, die ebenfalls eine Geteiltheit der Vermögen und Triebe der Seele herbeiführt. Statt der Konzentration tritt dann leicht Einseitigkeit, Geteiltheit und Disharmonie ein. Es wird nun nicht so leicht, einen Einheitspunkt zu finden, an welchem alle Bestrebungen zusammentreffen. Die Religion selbst in ihrer überlieferten Form kann nun das Bedürfnis geistiger Konzentration nicht mehr befriedigen; sie hat zu einem System von Dogmen und Zeremonien geführt, das aufserhalb des Lebens steht, statt der Gesamtausdruck des Lebens zu sein. Es nützt daher nichts, der Geteiltheit abhelfen zu wollen, indem man die Rückkehr zur orthodoxen Dogmatik verlangt. Ja, man gebe uns die geistigen Lebensbedürfnisse des Urchristentums und des Mittelalters wieder zurück, so dafs wir mit den alten Dogmen auch die alte Harmonie erhalten können! Es zeugt von merkwürdiger Blindheit für die Bedingungen des Geisteslebens, wenn man meint, das eine lasse sich hier vom anderen trennen. — Aber auch viele Freidenker zeigen durch ihre Stellung zum religiösen Problem, wie wenig Sinn für die tiefsten menschlichen Bedürfnisse sie besitzen. Sie glauben, dafs eine solche Form des Lebens, wie die Religion zu ihren klassischen Zeiten mit konzentriertem Zusammenspiel aller Vermögen und Triebe war, aus dem Leben entfernt werden könne, ohne dafs dieses darunter litte. Das gesamte geistige Leben würde es verspüren, wenn eine solche Form verloren ginge.

Von Überresten können wir nicht leben. Schon der Protestantismus ist ein Überrest, noch mehr der Pietismus und der Rationalismus. Von Surrogaten können wir aber auch nicht leben. Es sind Äquivalente erforderlich. Und es ist die grofse Frage, ob Äquivalente hier möglich sind.

Hält man am Satze von der Erhaltung des Wertes fest, so mufs man auch an der Möglichkeit festhalten, dafs

sich auf dem Gebiete des Geisteslebens neue Konzentrationsformen bilden können, ohne den Gewinn einzubüfsen, den die Arbeitsteilung gebracht hat. Es ist möglich, diese Hoffnung zu bewahren. Die Geschichte zeigt uns einen Rhythmus kritischer und organischer Perioden, und für den, der in einer kritischen Zeit lebt, kann es leicht aussehen, als ob eine organische Periode nie wieder eintreten könnte. Es wäre aber ja möglich, dafs wir uns durch die Geteiltheit und Zerstreutheit der Kräfte hindurch zu einer höheren Konzentration als den bisher bekannten emporarbeiten könnten. Die „höhere Einheit", von welcher Hegel so viel redet, und deren Auffinden ihm gar zu leicht fiel, kann das Objekt unseres Glaubens und unserer Erwartung sein, obgleich wir nicht im stande sind, ihre Notwendigkeit zu beweisen oder ihre Beschaffenheit zu konstruieren.

117. In unversöhnlichem Streite mit der Ethik stehen alle Arten der Religion, die den Menschen passiv und ohnmächtig machen und ihn ohne Berührung mit dem wirklichen Leben in Gefühlen und Phantasien schwelgen lassen — diese Phantasien mögen nun heiter sein, wie die chiliastischen Erwartungen und die Jenseitigkeitsekstasen, oder auch düster, wie die Manie des Schuldbewufstseins, brütende Reue und Furcht vor der Hölle. Dann werden der Arbeit und dem Leben in der Welt der Erfahrung Mark und Kraft entzogen. Man sieht dann nur vorwärts oder nur rückwärts, ohne zu gewahren, was gerade vor einem liegt, was dem Leben seine Aufgaben stellt und dessen Glück verursacht. Unsere Lebensanschauung läfst sich weder auf eine Vergangenheit bauen, die nicht geändert werden kann, noch auf eine Zukunft, die erst am Ende der Tage kommt, — weder auf den Tod, der unserem Leben vorausgeht, noch auf den Tod, der auf unser Leben folgt. Das wahre religiöse Schlagwort ist hier: Lafs die Toten ihre Toten begraben; sorget nicht für den anderen Morgen! Unsere Lebensanschauung soll eine Erforschung des Lebens sein, ein Suchen nach Lebenswerten, die im gegenwärtigen Leben gefunden oder erzeugt werden können, und deren Erhaltung des Glaubens und Kämpfens wert ist. Wir leben in Wirklichkeiten, nicht in blofsen Möglichkeiten — geschweige denn in Unmöglichkeiten.

Wie wir bereits sahen (88, 115) hat der Glaube an die Erhaltung des Wertes die Tendenz, sich selbst zu verifizieren,

ndem wir durch erweiterte Erfahrung die Disharmonien zu beseitigen suchen. Selbst wenn es oft unmöglich ist, einen Menschen zu widerlegen, der das Leben wertlos findet, z. B. den Selbstmörder, der alle Wege versperrt glaubt, stehen wir darum doch nicht machtlos da. Es läfst sich darauf hinarbeiten, die physischen, physiologischen, psychologischen und sozialen Verhältnisse so zu ändern, dafs die Schwermut, die Erschlaffung des Gemütes und der Mangel an Lebensmut, die so oft einem geringschätzenden Urteile über den Wert des Lebens zu Grunde liegen, verschwinden oder doch daran verhindert werden, sich im menschlichen Seelenleben auszubreiten und ihre Schatten darauf zu werfen. Vielleicht findet der Selbstmörder nur deshalb alle Wege versperrt, weil sein eignes Gemüt versperrt ist. Das Gemüt für die wirklichen Werte, die sich noch finden oder erzeugen lassen, zu öffnen, kann einen harten Kampf erheischen. Gerade das Schätzungsmotiv — das alle Wertschätzung Bestimmende — mufs geändert werden. Werturteile lassen sich oft nur dadurch widerlegen, dafs man die Grundlage ändert, von welcher aus sie gefällt werden. Durch Änderungen des unbewufsten und unwillkürlichen Lebens kann das bewufste Leben geändert werden, während man durch direkte Einwirkung auf das klar bewufste Leben vielleicht nichts auszurichten vermag. Man wirkt mittels einer vis a tergo. Die Erhaltung des Wertes wird in solchen Fällen durch Aufhebung der Ursachen behauptet, die zur Folge haben, dafs das Leben keinen Wert zu haben scheint.

Wie verschieden eine Lebensanschauung wie die hier angedeutete auch von den alten Religionen ist, so bewahrt sie doch die Kontinuität mit diesen. Trotz des scharfen Gegensatzes ist hier dennoch eine geistige Verwandtschaft. Die Bedeutung der Religion fällt darum nicht weg, weil es sich erwiesen hat, dafs sie die grofsen Rätsel ebensowenig zu lösen vermag wie die Wissenschaft. Die Grundlage besteht in inniger Erfahrung des Verhältnisses zwischen Wert und Wirklichkeit, im Verein mit dem Bedürfnisse nach stimmungsvoller und phantasiereicher Äufserung des Inhalts dieser Erfahrung. Es wird stets für eine Lebenspoesie Raum geben, in welcher die grofsen Erfahrungen des Menschenlebens zum Ausdruck kommen, und deren die Menschheit stets bedürftig ist. Solche Lebenspoesie ist uns

das Wichtigste der alten Religionen. Grofse Dichter (Äschylos, Dante, Shakespeare, Goethe) vermochten eine derartige Lebenspoesie zu gestalten, und jede neue und grofse Epoche in der Geschichte der Dichtkunst wird uns neue Formen derselben bringen. Die Litteratur der Gegenwart ist nicht im stande, dieses Bedürfnis zu befriedigen: ihre Bedeutung liegt nicht an diesem Punkte. Wenn wir uns aber auch einstweilen — aufser mit den Grofsen der Vorzeit zu leben — damit begnügen müssen, in unserem stillen Innern die Melodie zu murmeln, welche die Lebenserfahrung in uns erweckt, brauchen wir dennoch die Hoffnung nicht aufzugeben, dafs die alten Kräfte neue Formen hervorbringen werden.

b) Soziologische Betrachtung.

118. Die Bedeutung der Kirche in sozialer Beziehung besteht vor allen Dingen darin, dafs sie in ihren besten Formen einen hohen Idealismus vertrat und zum Teil noch jetzt vertritt, inmitten der endlichen, prosaischen, bedrängten Welt, in welcher viele Menschen nur mit ihrer Hilfe das Haupt zu erheben und die Sterne zu erschauen vermögen. Sie hat grofsen Scharen die Welt des Gedankens und der Poesie erschlossen, und ohne sie wären diese Scharen im Lebenskampfe erlegen oder stumpf durchs Leben gegangen, ohne mit ideellen Mächten in Berührung zu kommen. Die konzentrierte und konzentrierende Kraft der Religion hat die Kirche befähigt, so umfassend und tief zu wirken, wie keine andre Gesellschaft es je vermochte. Gedanke und Poesie gingen hier mit dem höchsten Ernste und den gröfsten ethischen Entscheidungen zusammen. — Ich habe hier zunächst die christliche Kirche vor Augen, die uns die nächste ist, und deren Einfluſs sich am besten verfolgen läfst.

Auf welche Weise die Kirche eine Kulturgesellschaft werden konnte, erhellt aus ihrem Verhalten zur griechischen Wissenschaft, — der einzigen selbständigen und ausgeformten intellektuellen Macht, der die Kirche während der ersten anderthalb Jahrtausende ihres Seins gegenüberstand. Die Kirche benutzte das griechische Denken zur Formulierung ihrer Dogmen. Die Form zog notwendigerweise aber auch einen Teil des Inhalts nach sich. Einer der gröfsten Ver-

reter der Kirche hat sogar geäufsert, erst durch die Kirche ei Platons Lehre allen Menschen verkündet worden. Augustinus sagt, Platon habe wohl kaum geglaubt, dafs eine Lehre allen Völkern verkündet werden würde, dies sei aber durch das Christentum geschehen! Was Augustinus bei Platon bewundert, ist dessen ideale Auffassung der Forschung und der Wahrheit, die Verwandtschaft, die er zwischen der Menschenseele und der höchsten Wahrheit fand, wie auch die Betonung des grofsen Gegensatzes zwischen dem Höheren und dem Niederen der menschlichen Seele. Augustinus meint sogar, wenn Platon und seine Schüler jetzt zur Erde zurückkehrten, würden sie Christen werden, — was geschehen könnte, wenn sie nur wenige Meinungen und Wörter änderten (paucis mutatis verbis atque sententiis)![152]) — Man mufs hier an Gretchens Äufserung über Fausts Glaubensbekenntnis denken: „Ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bifschen andern Worten". — Als Greis meinte Augustinus freilich, er habe die Philosophen dem Evangelium gar zu nahe gestellt. Das Verhalten der Kirche zu Platons und später zu Aristoteles' Philosophie ist dennoch ein klassisches Beispiel, wie sie ein Organ für das Einpflanzen und die Ausbreitung von Ideen im Menschenleben sein konnte. Wie die Kirche sich der griechischen Philosophie anbequemte, hat sie ebenfalls — langsam, denn sie nimmt jedesmal nur ein kleines Pensum — andere Ideen aufgenommen. Nach geziemendem Widerstande stellt die Kirche immer wieder eines schönen Tages fest, dafs ihre Lehre mit der „wahren" Wissenschaft in völliger Harmonie sei. Auf diese Weise werden in die Kirchenlehre oder in die Verkündigung und Praxis der Kirche Gedanken aufgesogen, die sich sonst nicht über gröfsere Kreise verbreiten würden. Wie grofs die Elastizität der Kirche sein wird, und ob sie auch ferner vorhanden sein wird, mufs die Zukunft lehren.

Dieser ganze Prozefs wäre nicht möglich, wenn in der Kirche nicht ein gewisses Bewufstsein vorhanden wäre, dafs das Wesentliche der Religion nicht die ein für allemal formulierten Dogmen sind. Diese lassen sich beseitigen. Es ist nicht notwendig, sie geradezu aufzuheben; dies würde vom Standpunkte der kirchlichen Politik oder Pädagogik bedenklich sein; die Aufmerksamkeit verweilt aber bei dem zentralen Lebensinhalt, der den Hintergrund bildet. Die

Kirche steht als Trägerin einer grofsen Tradition, eines Bilderkreises da, in welchen zahllose Generationen — unter dem Einflusse der grofsen Gestalt, die den Anfang der Kirche bezeichnet, und im Anschlufs an diese Gestalt — ihre tiefsten Lebenserfahrungen, alles, was sie während des Laufes des Schicksals in den grofsen und in den kleinen Verhältnissen fühlten, litten und dachten, niedergelegt haben. Namentlich in den kirchlichen Hymnen braust es uns entgegen, wie ein Ausruf, worin Tausende ihre Furcht und Hoffnung, ihren Kummer und ihren Dank, ihren Fall und ihre Wiedererhebung während des langen Lebenslaufes der Gattung ausdrücken. Der Einzelne fühlt, dafs er hier die grofsen, gemeinschaftlichen Erinnerungen aus dem Erfahrungsgebiete des inneren Lebens vor sich hat. Er findet hier fundamentale Gedanken, mittels deren er sich in seiner eignen Erfahrung besser auszukennen vermag. Im kirchlichen Kultus wird das grofse Drama der Gattung dargestellt, und der Einzelne erhält hier einen grofsen Horizont für die Betrachtung und Schätzung seines eignen Lebens. In der Teilnahme am Kultus durchlebt er auf ideelle Weise die grofsen Urgegensätze des Lebens, und seine Gefühle läutern und idealisieren sich, indem sie an den Gedanken an die vorbildlichen Ereignisse geknüpft werden, deren Andenken die Kirche feiert.

In ihrem Kultus macht die Kirche sich die Kunst dienstbar, wie in ihrem Dogma das Denken. Hierdurch wird dem ästhetischen Bedürfnisse Befriedigung gewährt, nicht auf isolierte Weise, sondern in enger Verbindung mit dem tiefen Bedürfnisse der Erbauung und des Friedens, das eine Seite des religiösen Bedürfnisses ist. Kein geistiges Vermögen wird hier isoliert wirken. Und wie grofse Bedeutung die Kirche für die Kunst hat, ist daraus zu ersehen, dafs die grofse Kunst so oft in der Nähe einer der grofsen Organisationszeiten der Religion liegt.

Eine soziale Organisation, die in ihren edelsten Formen im stande ist, auf diese reiche und konzentrierte Weise und in so grofsen Kreisen zu wirken, ist einzig in ihrer Art. Vorläufig ist keine andere soziale Form ideeller Kultur bereit, die Aufgaben zu übernehmen, die sie bisher behandelt hat.

119. Als Gesellschaft findet die Kirche besondere Stärke darin, dafs sie durch Ausstrahlung einer geistigen Bewegung

ntstanden ist, nicht aber nur durch bloſse Vereinigung von ndividuen, deren jedes sich auf seine Weise entwickelt atte. Die Gemeinschaftlichkeit liegt im Ursprunge, nicht ur im Resultate. Die Vielen fühlen, daſs sie einer und erselben Gewalt, die ihre Anerkennung verlangt, gemein- chaftlich gegenüberstehen. Und es hat sich erwiesen, — achdem der Kampf einer engeren Tendenz mit einer er- weiterten überstanden war — daſs diese Gewalt die Fähig- eit besaſs, eine internationale Gesellschaft zu stiften. Die Kirche ist — von der alten Gastfreundschaft abgesehen, die keine anhaltende Gemeinschaftlichkeit herbeiführte — die erste internationale Gesellschaft, die erste soziale Form, unter der die nationalen Grenzen ihre Bedeutung verlieren. Der geschichtliche Lauf des Lebens und die sich hierauf stützende philosophische Reflexion hatten während der letzten Jahrhunderte vor dem Erscheinen des Christentums aller- dings zur theoretischen und praktischen Anerkennung der Einheit der Menschheit geführt, und die Liebe zum Menschengeschlechte (caritas generis humani) kannte man, bevor die Kirche sie einschärfte. Die Bildung einer Gesell- schaft auf dieser Grundlage kam aber erst mit dem Christen- tum. — In Ostasien hat der Buddhismus auf eine in meh- reren Beziehungen analoge Weise gewirkt.

Innerhalb des einzelnen Volkes ist in der jüngsten Zeit die Kirche als philanthropische Anstalt im groſsen Stile thätig. Sie verweist denn auch oft genug hierauf, wenn ihre intellektuellen Sünden ihr vorgehalten werden. Und mit einem gewissen Rechte; die Liebe decket auch der Sünden Menge. Es gereicht der Kirche zur Ehre, daſs sie der modernen Philanthropie den Weg gebahnt hat, und groſsenteils immer selbst an der Spitze geht. Vincent de Paul, Pascals Zeitgenosse, hat bereits die Gedanken, Anweisungen und Gesichtspunkte, von denen die moderne Philanthropie ausgeht, selbst wo sie nicht mehr im kirch- lichen Geiste geleitet wird, geäuſsert und angewandt. In der protestantischen Welt erscheint Johann Hinrich Wichern, der Gründer des „Rauhen Hauses“ als ein ver- ehrungswürdiges Seitenstück[153]). — Namentlich in der katholischen Kirche hat im Laufe des 19. Jahrhunderts eine groſsartige Entwickelung der kirchlichen Philanthropie statt- gefunden. In Frankreich hatte die Revolution die Klöster aufgehoben, das Mönchswesen entfaltete sich aber wieder

aus eignem Antriebe, und Ende des 19. Jahrhunderts widmeten sich 25000 Mönche und 142000 Nonnen ausschliefslich gefährlichen und undankbaren Werken, die nicht nur den einzelnen Leidenden, sondern auch dem öffentlichen Leben zu gute kommen[154]). Eine Geistesrichtung, die solche Resultate aufzuweisen hat, besitzt noch Lebenskraft. — Von den heutigen Amerikanern sagt ein einsichtsvoller Beobachter: „Sie sind ein religiöses Volk. Die Bedeutung, die sie noch stets, obschon in geringerem Grade als früher, dogmatischen Satzungen beilegen, verhindert sie nicht daran, die praktische Seite ihrer Theologie zu fühlen. Das Christentum hat freilich nicht halb so grofsen Einfluſs auf ihre Handlungsweise, wie es haben sollte, wahrscheinlich aber gröfseren, als in irgend einem anderen Lande, und weit gröfseren, als zu den sogenannten Zeiten des Glaubens.“[155])

In kurzen Zügen habe ich die Kreditseite der Kirche in ihrer Beziehung zum menschlichen Geistesleben abzuschliefsen versucht. Sie hat aber auch eine Debetseite, und diese werde ich jetzt betrachten.

120. Es ist von Wichtigkeit, dafs die Menschenliebe ein wesentliches Element der Ethik einer grofsen Völkerreligion geworden ist. Von einem ethischen Standpunkte aus ist aber die hier der Menschenliebe gegebene Begrenzung zu rügen. Wie die Menschenliebe bei den Griechen nationale Begrenzung erhielt, so wurde sie im Christentum dogmatisch begrenzt, indem der Glaube als Bedingung und Schranke der Liebe aufgestellt ward. Nur wo sich Glaube findet, soll Liebe vorhanden sein können, und das Objekt der Liebe sind die Gläubigen oder die, welche gläubig gemacht werden können. In beiden Beziehungen, sowohl was die psychologische Grundlage als den Umfang der Liebe betrifft, wird es ihr verwehrt, sich mit völliger Freiheit zu regen. Über die ganze Geschichte der Kirche erstreckt sich dieses gegensätzliche Verhältnis des Glaubens und der Liebe, und es ist oft schwer gefallen, zu sehen, dafs man eine Kirche vor sich hatte, die besonders die Religion der Liebe repräsentieren sollte.

Wenn Jesus sagt: „Was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan“ (Matth. XXV, 40), so könnte es scheinen, als wäre hierin das Prinzip der unbedingten Menschenliebe ausgesprochen, indem derjenige, der das Liebeswerk geübt hat, ja nicht

weifs, dafs er es an Jesum übte. Nach dem ganzen Zusammenhang, in welchem diese Äufserung überliefert wird, hat aber wahrscheinlich die orthodoxe Auslegung recht, wenn sie festhält, die Rede sei an Gläubige gerichtet, und mit den „geringsten Brüdern" seien ebenfalls Gläubige gemeint. Wir erfahren nichts darüber, wie derjenige zu schätzen ist, der aus reiner Menschenliebe den Durstigen erquickt und dem Leidenden hilft, ohne zu fragen, ob sie Gläubige sind, und ohne selbst gläubig zu sein. An diesem Punkte hat die kirchliche Philanthropie viel Bedenkliches an sich[156]); sie arbeitet nicht im Geiste der Geschichte vom barmherzigen Samariter. In der Regel ist sie mit Propaganda verbunden; jedenfalls verlangt sie sehr häufig die äufseren Zeichen des Glaubens, weshalb sie leicht die Aufrichtigen ausschliefst und den Heuchlern hilft. Wie bewundernswert die Aufopferung und die Organisation auch oft sind, so versündigt man sich doch leicht an dem heiligen Geiste der Menschenliebe.

Und geht es nun so mit der von der Kirche selbst proklamierten Menschenliebe, so kann es mit Eigenschaften, welche die Kirche nie in die erste Linie gestellt hat, wohl schwerlich besser gehen. Gegen Menschen, die teils aus intellektuellen, teils aus ethischen Gründen von der Kirchenlehre abgehen, nimmt die Kirche eine barbarische Haltung ein. Sie vermag keinen anderen Gesichtspunkt als den bösen Willen zu finden. Der Bischof Martensen erklärte einst, wenn Männer wie Kant und Jacobi, Schiller und Goethe dem Kirchenglauben nicht angehörten, so rühre dies eigentlich davon her, dafs sie in ihrem Innern Antipathie gegen die göttliche Heiligkeit hegten! — Nur wenn die barbarische Psychologie, die sich hinter einer solchen Erklärung verbirgt, berichtigt wird, nur dann kann hier von einem Verständnisse und von Gemeinschaftlichkeit die Rede sein. Die Kirche mufs sich in dieser Beziehung eine höhere geistige Kultur aneignen als diejenige, der sie bisher gehuldigt hat[157]).

Der Nachdruck, den die Kirche trotz aller geschichtlichen, philosophischen und ethischen Kritik auf die Dogmen legt, gerät überdies mit ihrer Mission als die grofse erziehende und philanthropische Geistesmacht in Streit. Denn es ist eine Illusion, zu glauben, sie könne auf die Dauer die Herrschaft über die grofsen Massen behaupten, wenn es

dem allgemeinen Bewufstsein in gröfserem Umfange klar wird, wie es sich mit der Begründung, der Entwickelungsgeschichte und der praktischen Bedeutung der Dogmen verhält. Man bekommt oft den Eindruck, als setzten die Kirchlichen alles auf eine Karte, wo das Spiel augenscheinlich schon verloren ist. Die vom Dogmenglauben hervorgebrachte intellektuelle Disharmonie wird in immer gröfseren Kreisen empfunden. Es geht, wie Hobbes sich tröstete: nach und nach werden die Laien aufgeklärt (paulatim eruditur vulgus). Allerdings wird, wie wir (103) sahen, die konservative oder reaktionäre Richtung der Kirche besonders von Laien aufrecht gehalten. Es zeigen sich aber doch auch Symptome in entgegengesetzter Richtung, und mancherlei deutet an, dafs die religiösen Nüancen und das Bedürfnis, diese auf positive Weise geltend zu machen, sich in gröfseren Kreisen als bisher entwickeln werden.

Es gibt hier nur eine einzige natürliche Lösung, nämlich die, welche das Persönlichkeitsprinzip erheischt, und welche auch in der Kirche selbst ist vorgeschlagen worden: vollständige Lehrfreiheit, damit der persönlichen Wahrhaftigkeit und der intellektuellen Redlichkeit ihr Recht werden kann. Dann müssen die Laien wählen und sich ihrer Wahl gemäfs teilen. Die Lehrfreiheit, die jetzt nur die höchsten wissenschaftlichen Anstalten im Prinzipe besitzen, mufs auf alle Orte und Anstalten, wo von geistigen Dingen zu Menschen geredet wird, ausgedehnt werden. Es gilt, Gelegenheit zu bieten, um mit eignen Augen zu sehen und seine eignen persönlichen Erfahrungen zu machen. Wie ist dies aber zu erreichen, wenn nicht einmal dem Lehrer selbst solche Gelegenheit wird?

121. Die philosophische Ethik stellt eine andere Reihe von wertvollen Charaktereigenschaften (Tugenden) auf als die theologische Ethik. Der Gegensatz der beiden Schätzungen tritt besonders an zwei in innerem Zusammenhang stehenden Punkten hervor: nämlich durch den der Selbstbehauptung und den der Gerechtigkeit angewiesenen Platz. Bei der näheren Erörterung dieser Sache müssen wir in der philosophischen Ethik zwischen der griechischen und der modernen Ethik unterscheiden[158]).

Für die griechische Ethik bestand die Aufgabe darin, die Elemente des Seelenlebens in Harmonie miteinander zu

ringen. Die Selbstbehauptung steht hier in erster Linie. Damit der Mensch als Mensch soll bestehen können, mufs eine innere Ordnung hergestellt werden, so dafs ein Element sich keinen Übergriff in andere gestattet, sondern jedes Element in der grofsen Harmonie des Seelenlebens auf echte Weise fungiert. Und ist der Einzelne nun im stande, sich zu der menschlichen Gesellschaft, in der er lebt, in ein ähnliches harmonisches Verhältnis zu stellen, wie das, in dem seine Elemente zu seinem eignen totalen Seelenleben stehen, — vermag er also, sich der gröfseren Totalität als eigentümliches Glied unterzuordnen, — so ist er gerecht.

Für die christliche Ethik wurde der Gehorsam, der Gehorsam des Glaubens, zur Haupttugend, — eine natürliche Konsequenz des Autoritätsprinzipes. Die Liebe wurde im Vergleich mit dem Gehorsam untergeordnet. Die gröfste Sünde wurde der Hochmut, der den Gehorsam verweigert. Wenn die egoistische Selbstbehauptung verdammt wird, geschieht dies wohl eher, weil sie dem Gehorsam, als weil sie der Liebe widerstreitet. Die Forderung des Gehorsams wird eine Forderung unbedingter Unterwerfung unter die unendliche Gewalt, ein orientalischer Zug, eine Erinnerung daran, dafs die grofsen Religionen aus dem Morgenlande stammen. Die selbst während des Gebetes aufrechte Haltung des freien Griechen bildet den Gegensatz dieses Orientalismus, der auch dem Gefühl der Sündhaftigkeit sein Gepräge aufdrückt und dasselbe von dem ethischen Reuegefühl verschieden macht. Die Liebe drängt sich in der christlichen Ethik zwar stets wieder von neuem hervor, jedoch mit der Tendenz zum asketischen Gegensatze der Selbstbehauptung, sowohl der Selbstbehauptung andrer Menschen als der eignen des Handelnden. Die griechische Harmonielehre erscheint als sündhafter Egoismus.

Die moderne Ethik ist eine Wiederaufnahme und Erweiterung der griechischen. Die Selbstbehauptung steht als Geisteshoheit in erster Linie. Sie hat aber eine mehr aktive Form als bei den Griechen. Ihr Gegensatz ist nicht so sehr das Chaotische der Elemente, als vielmehr die Trägheit, die sich der Erweiterung und Entwickelung widersetzt. Die Selbstbehauptung steht hier nicht als Gegensatz der Liebe da. Denn der Hochsinn besitzt Kraft genug, um nicht nur das eigne Leben des Einzelnen, sondern auch

dem allgemeinen Bewuſs[illegible] tragen. Und die höchste wird, wie es sich m[illegible] in der sowohl die Hingebung geschichte und [illegible] zu ihrem Rechte gelangt. Das hält. Man [illegible] Persönlichkeiten, worin jeder Ein- Kirchlichen [illegible] keit so entfaltet, daſs er gerade hier- scheinlich [illegible] Entfaltung der ihrigen verhilft. — Diese hervorg[illegible] stande, den ethischen Elementen von gröſse[illegible] im Werte, die das Christentum erzeugt hat, ihr tröst[illegible] angedeihen zu lassen. Solange aber der lati[illegible] Hauptugend ist, und solange die Menschen- sa[illegible] psychologisch als soziologisch (d. h. sowohl hin- [illegible] ihres Motivs als ihres Inhalts) durch dogmatische Bedingungen beschränkt wird, so lange gibt es ständigen Kampf der philosophischen mit der kirchlichen Ethik.

C. Das Urchristentum und das moderne Christentum.

> Aber die Liebe ist die gröſseste unter ihnen.
>
> Paulus.

122. Die christliche Ethik ist nicht zu allen Zeiten dieselbe. Hierdurch erhebt sich der religionsphilosophischen Erörterung des Verhältnisses zwischen Religion und Ethik eine Schwierigkeit. Bei einer solchen Erörterung bleiben wir ganz natürlich beim Christentum, der uns zunächst liegenden Völkerreligion. Die andre groſse Völkerreligion, der Buddhismus, könnte in dieser Beziehung nur von einem Forscher, der selbst an dem ostasiatischen Kulturleben teilnähme, näher untersucht werden. Bleiben wir nun beim Christentum, so müssen wir nachforschen, wie das Verhältnis der Religion zur Ethik während der verschiedenen Hauptperioden der Geschichte des Christentums je nach den verschiedenen Beziehungen variiert, in denen dasselbe zur Kultur stand. Zur Schätzung des Christentums und zur Begründung dessen, was es Bleibendes enthält, ist es deshalb erforderlich, eine Charakteristik dessen zu versuchen, was während der verschiedenen Perioden der Geschichte des Christentums als christliche Lebensanschauung auftrat.

Es gibt drei groſse Perioden oder Hauptformen des

ns: das Urchristentum, den Katholizismus und
tantismus. Es fällt nicht schwer, einen Ver-
ser Formen rücksichtlich ihrer Dogmen anzustellen.
ist es schwer, die entsprechenden Lebensanschau-
niteinander zu vergleichen; denn eine Lebensan-
; wird nicht immer in bestimmten Worten formuliert;
sich in der ganzen Haltung gegen Güter und Auf-
in dem praktischen Verhältnisse zu dem Laufe der
und der Geschichte kund.

. Die Ethik des Urchristentums ist bestimmt
lie lebhafte Erwartung von Jesu baldiger Wieder-
In dem Glauben, dafs er bald kommen werde, um
ernatürliche Messiasreich zu errichten, das der Ab-
der Weltgeschichte sein sollte, überwanden die
l und ihre nächsten Nachfolger den Widerspruch, der
darin lag, dafs Jesus der Messias war und dennoch
leiden und sterben müssen. Die nationalen Messias-
ungen gaben für diesen Glauben Form und Rahmen
d machten es möglich, in den alten Schriften Zeug-
dafür zu finden.

Die Folge war, dafs der Blick sich von den irdischen
nenschlichen Verhältnissen abkehrte. Kultur und ge-
htliche Arbeit, das Leben in der Familie und im
e, in Kunst und Wissenschaft konnten keinen un-
lbaren Wert und keine positive Bedeutung erhalten.
e, aber gespannte Erwartung war die Grundstimmung.
s Reich Gottes" sollte nicht durch lange geschichtliche
eit auf dem festen Boden der Natur und des Menschen-
ns, durch Entdeckung und Erzeugung von Werten ver-
klicht werden. Man hatte sich nur auf seinen Empfang
zubereiten, wenn es — noch in „diesem Geschlechte" —
übernatürliche Weise aus dem Himmel hervorbrechen
rde. Diese Vorbereitung allein war not. Darum: keine
ränderung der gegebenen Verhältnisse! Am liebsten
lte man sich der Ehe enthalten, und auch seine Töchter
ht verheiraten; ist man ein Knecht, so suche man nicht,
i zu werden. Dergleichen Dingen soll man möglichst
nige Gedanken opfern, denn sie gehören ja zu dem, was
ld verschwinden wird. Wenn gebetet wurde: „Dein Reich
mme!", so dachte man hierbei nicht in aller Unbestimmt-
eit daran, geistiger Güter teilhaft zu werden, sondern
urchaus bestimmt an das übernatürliche Kommen des

Messiasreiches, und das Gebet war ein inbrünstiger Wunsch, dafs dessen Kommen sehr bald eintreten möchte.

Was diese Grundlage des ganzen Lebenswandels bewirkte, war jedoch kein Leben in Leiden und Zagen, keine Askese im Sinne der Selbstquälerei. Es war kein Trauermarsch, sondern ein Siegesmarsch, denn die lebhafte Erwartung setzte alle Kräfte des Gemütes in Bewegung. Grofse Bilder stellten sich der Phantasie dar, und das Gefühl brach mit solcher Gewalt durch, dafs die Worte oft versagten, so dafs „in Zungen geredet" wurde, ohne dafs der Einzelne selbst Rechenschaft davon ablegen konnte, was sich in ihm geregt hatte. Die Offenbarung war mit Jesu Tode nicht abgeschlossen, sondern setzte sich im Innern der Einzelnen durch die Regungen des übernatürlichen Geistes fort. Aufser der lebhaften Erwartung, dem Chiliasmus (dem Glauben an das baldige Kommen des „tausendjährigen Reiches"), ist der Enthusiasmus ein wesentlicher Charakterzug des urchristlichen Lebenswandels. Die Begeisterung führte das Wort, und eine durchgeführte kirchliche Organisation war deshalb weder möglich noch notwendig, ebensowenig wie positive Teilnahme an der Kultur und dem sozialen Leben.

Kulturgeschichtliche Aufgaben und Gesichtspunkte gab es gar nicht für das urchristliche Bewufstsein, das von ungewöhnlichen Kräften in einer einzigen Richtung getragen wurde. Die von der urchristlichen Ethik eingeschärften Tugenden und Aufgaben mufsten wesentlich solche sein, die durch Erwartung und Begeisterung bedingt waren. Hierauf beruht die grofse vorbildliche und symbolische Bedeutung dieser Ethik. Alles Menschenleben, das einigen Wert hat, wird in Erwartung geführt und kann aus jener Heldenzeit des Christentums Belehrung ziehen. Und ohne Begeisterung wird nichts Grofses ausgeübt. Die Vertiefung in den Lebenswandel und die Lebensanschauung der urchristlichen Zeit kann zur Erweiterung der Seele beitragen. Die positiven, realen Aufgaben und Güter, die das kulturhistorische Werk bedingen, für welches jetzt unsere ethischen Gesichtspunkte gelten, sucht man indessen in der urchristlichen Ethik vergebens. Diese läfst alles beim alten, wenn das Alte nur nicht die ungeteilte Erwartung von dem Durchbruche des Jenseitigen stört.

Natürlich kann man mittels gehöriger Auslegekunst

alles Mögliche im Neuen Testamente finden, sogar Anleitungen, wie man unter Verhältnissen leben soll, von denen die Ethik des Neuen Testaments das Gemüt gerade ablenken will. Man kann Anleitung zur Behandlung der sozialen Frage, der Frauenfrage, politischer Aufgaben u. s. w. finden. Die Kirche geriet sehr früh in solche Deutungen hinein, die oft zum ganz Entgegengesetzten dessen führten, was mit klaren und deutlichen Worten im Neuen Testamente gesagt ist, z. B. mit Bezug auf die Eidesleistung. „Gottes Reich" wurde nun ein Turm auf dem Bau des menschlichen Kulturlebens, während es anfänglich selbst ein ganzer Bau war, der nichts aus „dieser Welt" haben sollte. Und ein Ausdruck wie „der Beweis des Geistes und der Kraft" verflüchtigte sich, so dafs man vergafs, wie er ursprünglich Kundgebungen des Übernatürlichen in der inneren und der äufseren Welt durch enthusiastisches und prophetisches Reden und durch Wunderthaten bezeichnete, worüber Origenes noch von seinen Zeitgenossen berichtet[159]). Eine derartige Erweiterung oder, wenn man so will, Idealisierung hat ihre grofse geschichtliche Berechtigung; man mufs sich aber bewufst sein, dafs der Umdeutung eine Verschiebung auf dem Gebiete der Interessen und der Ideale zu Grunde liegt. Die vergleichende Ethik mufs den Unterschied der verschiedenen Standpunkte und Lebensanschauungen scharf hervorheben, auch wo diese anscheinend dieselbe Sprache reden. Im Neuen Testament läfst sich keine Aufforderung zu positiver Kulturarbeit nachweisen, wie die neutestamentliche Lebensauffassung auch gar nicht von dem Gedanken an einen unabsehbaren geschichtlichen Entwickelungsprozefs getragen wird, mittels dessen das Menschenleben seine Fähigkeiten und Kräfte langsam entwickeln sollte. Es ist nur einer „modernen Umdeutung" — um einen Ausdruck von B. Weiss (in seiner „Neutestamentlichen Theologie") zu gebrauchen — zu verdanken, wenn die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Senfkorn so oft als Zeugnisse figurieren, dafs es im Plane des Urchristentums gelegen habe, die Geschichte der menschlichen Kultur zu durchsäuern und sich in dieser zu entfalten. Man lese das 10. Kapitel des Evangeliums Matthäi, das 7. und 14. Kapitel des 1. Briefes an die Korinther, wie auch die ganze Bergpredigt, indem man von den gewöhnlichen erbaulichen Auslegungen absieht, und man wird dann den rechten Eindruck von dem urchrist-

lichen Standpunkte in dessen geschichtlicher Eigentümlichkeit erhalten[160]).

Der urchristliche Standpunkt hielt sich im wesentlichen während der ersten beiden Jahrhunderte. Die nachapostolische Zeit hielt denselben entschieden fest, sowohl was den Chiliasmus als den Enthusiasmus betrifft[161]), und Tertullian und Origenes bezeugen, dafs er am Schlusse des 2. Jahrhunderts noch andauerte. Im Laufe der Zeit wurde er von der spekulativen Dogmenentwickelung und der festeren Organisation der Kirche verdrängt. (Vgl. 60.) Durch Eindämmung und Abkühlung der ekstatischen Erwartungen und des individuellen Enthusiasmus wurde nach und nach ein mehr positives Verhältnis zur Kultur ermöglicht. Noch Augustinus hatte aber mehr das Gefühl, im Greisenalter der Welt als im Anfange einer neuen Kulturperiode zu leben. Er ist geneigt, die in der Offenbarung Johannis gegebene Schilderung der im tausendjährigen Reiche auf dem Richterstuhle Sitzenden an den Prälaten seiner eignen Zeit erfüllt zu sehen (praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur)[162]). Ein charakteristisches Beispiel von kirchlicher Umdeutung urchristlicher Vorstellungen! Als Gegner des irdischen Staates und der rein menschlichen Ethik verwies er aber an das jenseitige, auf übernatürlichem Wege kommende Reich als das einzige rechte Ziel des Lebens. Es schadet dann in seinen Augen nichts, dafs die Askese sich ausbreitet, und dafs das Menschengeschlecht wegen Zunahme der unverehelicht Lebenden ausstirbt. Wenn wir bei Augustinus ein Schwanken zwischen Umdeutung und Festhalten der urchristlichen Ideen finden, so rührt dies von dem inneren Streite zwischen zwei verschiedenen Typen religiösen Glaubens bei ihm her, dessen ich bereits oben (43 vgl. 61) erwähnte. Der Gegensatz des Unveränderlichen zum Veränderlichen tritt bei ihm entschieden in den Vordergrund und tendiert dahin, den Gegensatz zwischen der Gegenwart und der übernatürlichen Zukunft abzulösen. Der Einfluſs des Platonismus wirkt hier im Verein mit der Abschwächung der enthusiastischen Erwartung. Augustins Hauptgedanke ist nicht so sehr der, dafs alle gegenwärtigen Güter im Vergleich mit den künftigen Gütern erblassen, als vielmehr der, dafs die endlichen Güter im Vergleich mit dem ewigen und unendlichen Gute,

s mit Gott eines ist, erblassen. Letzterer Gegensatz der Träger des Gedankenganges in den „Confessiones".

124. Das ungelöste Problem, welches das Urchristenm der späteren Kirche hinterliefs, löste der Katholizismus if eine Weise, die von einem starken geschichtlichen Ininkte der Lenker der Kirche zeugt. Die Zeitverhältnisse achten eine praktische Lösung zur zwingenden Notwendigeit. Man kann sich, bemerkt Harnack in seiner Dogmenschichte[168]), in unseren Tagen in dem Protestantismus chwerlich einen Begriff davon machen, welchen Einfluſs ie Askese im 4. und 5. Jahrhundert in den Gemütern atte, und in welchem Grade sie die Phantasie, das Denken nd die ganze Lebenssphäre beherrscht. Sie drohte der Kirche mit Zersprengung. Und nun drangen anderseits die rofsen frischen Volksmassen in die Kirche ein, und es urde dieser die Aufgabe gestellt, als erziehende, besänfigende und organisierende Gewalt zu wirken. Sie mufste eshalb eine breitere Anschauungsweise anlegen, als die nthusiastische Anfangszeit anzuwenden brauchte; sie mufste ieles dulden, das sie nicht zu verhindern vermochte, und Elemente aufnehmen, die an und für sich nicht in ihrem eigentlichen Ideale lagen. Sowohl die „Vollkommnen", die den Mafsstab im urchristlichen Ideale erblickten, als die Unvollkommnen, die Norm und Trost haben sollten, ohne das gewöhnliche Menschenleben zu verlassen, sollten der Kirche angehören. Sowohl die Verbindung mit den Idealen des Urchristentums als die Verbindung mit den Realitäten der Gegenwart sollte erhalten werden. Man sollte zu gleicher Zeit mit der Welt brechen und sie regieren.

Die Lösung wurde im Katholizismus die, dafs zwischen verschiedenen Graden der Vollkommenheit unterschieden wurde. Der Mönch, der Priester und der Laie bezeichnen jeder seinen Grad oder seine Form des Christentums, und die Kirche erkennt sie sämtlich an. Derselbe pädagogische und psychologische Sinn, der die Kirche bewog, den Köhlerglauben anzuerkennen (42), bewog sie hier zur Distinktion zwischen Pflicht und Verdienst.

Der Mönch entspricht dem urchristlichen Typus. Auf die Frage, wo die Ideale aus der grofsen Anfangszeit der Kirche geblieben sind, weist der Katholizismus auf seine Mönche und Nonnen hin, die, nur von dem Einen, was not ist, erfüllt, die Bande zerrissen haben, welche das Gemüt

der Menschen am stärksten an diese Welt fesseln. Der Mönch und die Nonne thun mehr als was die Pflicht von Menschen erheischt; sie erfüllen nicht nur die allgemeinen Gebote, sondern auch die Ratschläge der Apostel (1. Korinther VII). — Der Priester steht als Mittelform zwischen dem Mönch und dem Laien. Durch das Aufgeben des Familienlebens hat er einen der apostolischen Ratschläge befolgt, während er übrigens in der menschlichen Welt mitlebt, an ihrem Treiben teilnimmt und hilf- und trostreich eingreift. — Der Laie lebt das Menschenleben in dessen verschiedenen Seiten mit, vermeidet aber mit Hilfe der Kirche, sich darin zu verlieren.

Dies ist die grofsartigste bisher geleistete Lösung des Problems: das urchristliche Ideal zu behaupten und dennoch als Kulturmacht in einer Welt zu leben, deren fortgesetztes Bestehen nicht vorausgesehen oder vorausgesetzt wurde, als man das Ideal aufstellte. Mit Recht geht diese Lösung davon aus, dafs wenn das Neue Testament fortwährend die höchste Lebensregel für die Menschen enthalten soll, man auch annehmen mufs, dafs die vorausgesetzten Lebensbedingungen fortwährend vorhanden sind. So hat der Kardinal Newman geäufsert: „Wenn die gegenwärtige Not, von welcher Paulus redet (1. Kor. VII), nicht den beständigen Zustand der christlichen Kirche angibt, so ist das Neue Testament nicht für uns geschrieben, sondern mufs umgeformt werden, bevor es sich anwenden läfst.“ Dies war schon zu Newmans protestantischen Zeiten für ihn ein Hauptpunkt. Im Protestantismus vermochte er keine befriedigende Beantwortung der Frage zu finden: was haben wir für Christum gethan? — Seine Gedanken bewegten sich in ähnlicher Richtung wie die der Heiligen Therese, wenn sie sagt: „Willst du wissen, was den Worten der Apostel das göttliche Feuer verlieh? Dafs sie vor dem gegenwärtigen Leben Abscheu hegten und die Ehre der Welt unter die Füfse traten . . . Sie hatten alles für Gott gewagt.“ Und in einer Vision hörte sie den Heiland sagen: „Was würde aus der Welt werden, wenn es keine Mönche gäbe!“ [164])

Dennoch beruht diese Lösung auf einem Kompromifs. S. Kierkegaard hat mit Recht geäufsert, der Sinn des Christentums habe versagt, als man verschiedene Klassen von Christen aufstellte. Es war ein neuer Ausweg eröffnet, um

sich dem Ideale zu entziehen, und derselbe wurde in reichem Maſse benutzt.

Die Distinktion zwischen Pflicht und Verdienst ist nur bei einer sehr äuſserlichen ethischen Betrachtungsweise stichhaltig. Habe ich die Fähigkeit und die Möglichkeit, „mir Verdienst einzulegen", d. h. etwas zu thun, das den Durchschnitt des von Menschen Verlangten überschreitet, so ist es offenbar auch meine Pflicht, dasselbe zu thun. Ethisch betrachtet steht meine Pflicht stets zu meiner Fähigkeit im Verhältnisse; sie ist individuell proportional. In der Ethik gilt die progressive Besteuerungsart. „Ein jeder wird besteuert nach Vermögen!" sagt Tell, wie Hedwig klagt, daſs man an ihn immer die gröſsten Forderungen stelle [165]). Es erweist sich denn auch in der Praxis, daſs diejenigen, welche fühlen, daſs an sie die höchsten Forderungen gestellt werden, auch nicht der Meinung sind, diese Forderungen enthielten mehr als ihre Pflicht. Sie fühlen und erblicken das Ideal nur in gröſserer Höhe und in gröſserem Umfange, als andere es vermögen. „Es ist gefährlich", sagt die Heilige Therese, „sich mit einer mäſsigen Anstrengung zu begnügen, wenn es die Ewigkeit gilt." Katholische Lehrer der Moraltheologie raten denn auch zuweilen ihren Zuhörern, nachdem sie den Unterschied zwischen Pflicht und Verdienst dargestellt haben, von diesem Unterschiede keinen Gebrauch zu machen. Dieser Rat ist mehr ethisch als die Distinktion.

125. Der Protestantismus machte sich nicht sogleich das groſse Problem von dem Verhältnisse zum Urchristentum klar. Er war eine Bewegung, die durch das Bedürfnis, dem freien Gewissen sein Recht zu wahren, hervorgerufen wurde. Da man im Neuen Testamente vieles und manches fand, das der Katholizismus wegen seines hierarchischen Systems und seiner verwickelten Beziehung zur Welt nicht gelten und wirken lieſs, war es keine unnatürliche Ansicht, daſs jetzt das Urchristentum zurückkehre. Der Protestantismus bezeichnete indes bald nicht nur eine Befreiung des religiösen Lebens und einen Versuch, auf die Quellen des Christentums zurückzugehen — sondern zugleich auch — mehr oder weniger bewuſst — eine Befreiung des Lebens überhaupt von der kirchlichen Autorität. Das Leben in der Welt sollte nicht mehr geringer geachtet werden als das Klosterleben. Nicht durch freiwillig erzeugte

Askese, sondern durch die innige Hingebung des Gemütes an Gott und durch das Vertrauen auf ihn sollte das Höchste zu erreichen sein. Das weltliche Leben sollte nicht nur geduldet sein, sondern auch gepflegt und entwickelt werden, und der Einzelne sollte und konnte seinen Beruf darin finden, an dieser Entwickelung mitzuarbeiten.

Das Verhältnis zu den urchristlichen Idealen und Erwartungen liefsen die Reformatoren eigentlich dahingestellt bleiben. Bestimmte Anleitung, z. B. wie die Gebote der Bergpredigt inmitten des modernen Menschenlebens mit dessen Bedingungen und Aufgaben anzuwenden seien, erhielt man nicht. Später hat besonders die hochkirchliche und spekulativ-theologische Richtung der protestantischen Kirche die Sache so aufgefafst, dafs das Urchristentum der ideale Sauerteig sei, der durch den langen geschichtlichen Entwickelungsprozefs hindurch das Leben der Welt durchdringen, christliches Familien- und Staatsleben, christliche Kunst und Wissenschaft hervorbringen, und auf diese Weise das „Reich Gottes" zur Entfaltung führen solle. Im fernen und dämmernden Hintergrunde — wie am fernen Horizonte die blauen Berge — steht nun die urchristliche Vorstellung von der „Wiederkunft" und dem jüngsten Gericht. Wie man nun überhaupt vieles gelernt und erfahren hat, das den Verfassern des Neuen Testamentes unbekannt war, so hat man namentlich gesehen, dafs es auf einem Irrtum beruhte, wenn sie die „Wiederkunft" so bald erwarteten. Diesen Irrtum hält man aber für unwesentlich, sofern man ihn nicht wegzudeuten sucht. Man glaubt — wie der Katholizismus — mit dem Urchristentum in ethischer Kontinuität zu stehen. Man will nicht zugeben, dafs man vom Urchristentum nur behalten hat, was man unter den neuen Kulturverhältnissen, oder vielmehr, unter dem neuen Verhältnisse zur Kultur, das man einzunehmen versucht hat, in Anwendung bringen kann. Man glaubt, die neutestamentliche Ethik zu praktisieren, weil man seine ethischen Prinzipien in biblische Formeln kleidet. Man übersieht, dafs das Verhältnis zur Kultur prinzipiell ein andres ist als das urchristliche.

126. In der jüngsten Zeit beginnt indes in der protestantischen Theologie gröfsere Klarheit über dieses Verhältnis sich einzustellen. Eingehende geschichtliche Studien und schärferes Verständnis der ethischen und kulturellen

Verhältnisse haben eine Reihe theologischer Forscher über den Standpunkt hinausgeführt, den die Wortführer des kirchlichen Protestantismus sonst in dieser Beziehung einnahmen. In erster Reihe sind hier zu nennen Albrecht Ritschl (in seiner Geschichte des Pietismus) und Adolf Harnack (in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte).

Ritschl erblickt die Eigentümlichkeit des Protestantismus darin, dafs die Christen als diejenigen dastehen, die im Vertrauen auf Gott die Welt beherrschen, nicht sich aus der Welt zurückziehen sollen, wie die Asketen der alten Kirche, die Mystiker des Mittelalters und die modernen Pietisten es verlangen. Der Pietismus hat nach Ritschl die völlige Entfaltung des protestantischen Programms verhindert, — namentlich weil er (vorzüglich der reformierte Pietismus) das Urchristentum erneuen wollte. So wie Ritschl den lutherischen Protestantismus auffafst, sollen dessen Grundsätze allerdings alle mit dem Neuen Testamente übereinstimmen, umgekehrt ist aber der Glaube an die Gültigkeit aller neutestamentlichen Vorstellungen nicht zum Heile erforderlich. Und unter die biblischen Vorstellungen, die nicht zum Glauben verpflichten, rechnet Ritschl ausdrücklich „das Detail urchristlicher Hoffnungen".

Nach Harnacks Auffassung enthielt das Urchristentum mehr und anderes als das eigentliche „Evangelium", und erst wenn dieses Mehr und Andre ausgesondert ist, wird das „Evangelium" in seiner Reinheit hervortreten können. Luther bahnte den Weg hierfür; ebensowenig wie er aber die von den Kirchenvätern ausgeformten spekulativen Dogmen aussonderte, ebensowenig sonderte er die urchristliche Erwartung der baldigen Wiederkunft aus, von der die Weltflucht ihren Ursprung genommen hatte. Der ausgezeichnete Dogmenhistoriker sieht klar, dafs die urchristliche Ethik durch die Erwartung des jüngsten Tages bestimmt wird, und er erklärt deshalb, dafs das „Evangelium", das er besonders im 8. Kap. des Briefes an die Römer und im 13. Kap. des ersten Briefes an die Korinther ausgesprochen findet, durch humane Ethik ergänzt werden müsse: wenn man — sowohl in der Wissenschaft als im Gefühlsleben — die Frommheit, Innigkeit und Vertiefung des Augustinus mit der Offenheit, dem ruhigen und energischen Wirken und der hellen, klaren Stimmung der Antike verbinden könnte,

dann wäre das Höchste erreicht! Goethe hat ja in der Periode seiner Vollendung dies Ideal als das seinige behauptet, und die Bedeutung des evangelisch-reformatorischen Christentums (wenn es wirklich etwas andres als Katholizismus ist) ist in diesem Ideal eingeschlossen[166]! — Es ist klar, daſs eine Lebensanschauung, die wesentliche Elemente von den Griechen und von Goethe aufnimmt, eine ganz andre als die urchristliche sein muſs. Goethe erscheint eigentlich als der erste Bote des vollen Evangeliums. Völlige Klarheit wird nicht durch die Standpunkte Ritschls und Harnacks erreicht. Diese Männer haben aber das groſse Verdienst, auſser der reichen Belehrung, die ihr Forschen bringt, daſs das entscheidende Problem klar und bestimmt hervortritt, und daſs die Zweideutigkeiten enthüllt wurden, die im Verhalten des Katholizismus und des kirchlichen Protestantismus zur Kultur und Humanität thatsächlich vorhanden sind.

127. Im Gegensatze zu allen diesen verschiedenen Standpunkten stelle ich einen Standpunkt auf, den man den ethisch-geschichtlichen nennen kann. Diesem zufolge ist das Christentum eine Geistesmacht, die in das menschliche Leben tief eingegriffen hat und fortwährend eingreift. Wie es mit vielen der gröſsten menschlichen Kulturbewegungen geht, werden viele Züge seines Ursprungs und seiner ersten Entwickelung wahrscheinlich stets als psychologische und geschichtliche Rätsel stehen bleiben, ohne daſs wir andre Mittel und Wege als die Psychologie und die Geschichte hätten, um sie zu verstehen. Auſser diesen gibt es aber ja viele andre psychologische und geschichtliche Rätsel. Und was hier für uns die gröſste Bedeutung hat, tritt klar und deutlich genug hervor, daſs nämlich das Christentum die Merkmale der bestimmten geschichtlichen Verhältnisse trägt, unter denen es entstanden ist. Das Christentum ist eine orientalische Bewegung; besonders trägt es ein starkes Gepräge jüdischen Ursprungs, mithin vielleicht persischen Einflusses; während seiner weiteren dogmatischen Entwickelung wurde es durch griechische Gedanken, jedenfalls durch griechische Begriffsformen bestimmt. Seine spätere Entwickelung geschah unter dem Einflusse (intellektueller, ästhetischer, ethischer und sozialer) Kulturverhältnisse, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und die bei seiner Entstehung nicht vorausgesetzt wurden. Des-

wegen ist es unmöglich, es ohne weiteres zu allen Zeiten zur Grundlage der Lebensanschauung und des Lebenswandels zu machen. Eine solche Grundlage kann es ebensowenig werden wie die griechische Ethik. Darum fällt seine grofse Bedeutung aber doch nicht weg. Es steht da als eine Lebensquelle, aus welcher die späteren Zeiten schöpfen, was ihnen unter ihren Verhältnissen dienlich ist. So haben in der That der Katholizismus und die verschiedenen protestantischen Richtungen sich zu ihm gestellt, nur dafs man mit gleich grofsem Schweigen aussonderte und hervorzog. Was man benutzte, hielt man stets für „das Wesentliche". Und diese Stellung nimmt auch die humane Ethik zum Christentume ein. Sie erkennt die Verinnigung und Vertiefung des Geisteslebens an, die es gebracht hat, wie auch die Bedeutung, die es dadurch gehabt hat, dafs es mittels seines grofsen Vorbildes die Lehre der Menschenliebe über die ganze Erde verkündigte.

Aus dem Neuen Testamente nehmen wir — wie aus allen Geisteswerken — was wir in unserem geistigen Haushalte benutzen können. Es finden sich hier Gedanken, Stimmungen und Vorbilder, die die Gattung auf ihrem Wege zu begleiten fortfahren werden. Was wir aber gebrauchen, und wie wir dieses gebrauchen, das wird durch unsere eigne selbständige Lebenserfahrung und durch unsere Verhältnisse bestimmt, die sowohl Aufgaben stellen als Güter gewähren, von denen auf dem urchristlichen Standpunkte keine Rede sein konnte, teils weil man sie gar nicht kannte, teils weil sie mit dem einzigen bekannten Zwecke unvereinbar waren. Ebensowenig wie die Bibel uns Astronomie oder Naturgeschichte lehrt, ebensowenig gibt sie uns eine Ethik, obschon sie viele wichtige Elemente enthält, die jede Ethik in sich aufnehmen kann und mufs.

Wir stehen dem Christentum gegenüber wie der griechischen Lebensauffassung. Und soll eine Wahl getroffen werden, so ist unsere Lebensauffassung näher mit der griechischen als mit der urchristlichen verwandt. Denn wir wollen die Werte, an deren Erhaltung wir glauben, eben in der Welt der Wirklichkeit entdecken und erzeugen. Die ethische Aufgabe ist die Entfaltung und Harmonisierung des Menschenlebens, sowohl was den Einzelnen als was die Gesellschaft betrifft. Diese Aufgabe stellten bereits die Griechen. Das Christentum ermöglichte die Vertiefung

dieser Aufgabe. Statt aber das „Evangelium“ durch griechische Gedanken zu ergänzen (126), sind es vielmehr die griechischen Gedanken — die ersten vom europäischen Geistesleben hervorgebrachten menschlichen Gedanken vom Leben — die durch das, was das Christentum mit in die Welt gebracht hat, vertieft und erweitert werden. Nicht nur durch dieses — zu dem Griechischen und dem Christlichen kommt noch ein drittes Element oder eine Gruppe von Elementen hinzu: die Erfahrungswissenschaft der letzten Jahrhunderte und die ganze neuere ideelle und materielle Kultur. Es ist Sache der Ethik, nicht der Religionsphilosophie, den Zusammenhang all dieser Elemente des menschlichen Geisteslebens, wie dieses nun gelebt werden kann und muſs, näher zu erörtern.

D. Wir leben von Wirklichkeiten.

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est.

Spinoza.

(An nichts denkt der freie Mensch weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist die Erforschung des Lebens, nicht die des Todes.)

128. Infolge der vorhergehenden Untersuchung stellt sich das Verhältnis zwischen Religion und Ethik sehr einfach: die Religion ist der Glaube an die Erhaltung des Wertes, und die Ethik untersucht die Prinzipien, nach denen die Entdeckung und Erzeugung von Werten stattfindet. Bei dieser Auffassung tritt der Unterschied der Religion von der Ethik und zugleich deren Zusammenhang deutlich hervor.

Durch die Frage, an welche Werte denn geglaubt wird, und woher man weiſs, daſs das Entdeckte und Erzeugte wertvoll ist, werden wir von der Religion an die Ethik zurückgewiesen. In der eignen Geschichte der Religion erweist dies sich deutlich dadurch, daſs der wichtigste Gegensatz der zwischen Naturreligion und ethischer Religion ist. Es wird also auf den ethischen Standpunkt ankommen,

welcher Art die Religion wird. Ich mufs hier meinesteils auf die Darstellung verweisen, die ich von der Ethik gegeben habe, und werde jetzt in Kürze nur einige Gesichtspunkte auseinandersetzen, die von speziell-religionsphilosophischer Bedeutung sind.

Das Leben ist nach meiner ethischen Auffassung als ein persönliches Kunstwerk zu gestalten, indem die einzelnen Augenblicke und die einzelnen Momente (die Fähigkeiten und die Triebe) im einzelnen Menschen zur Harmonie gebracht werden, und indem die einzelnen Persönlichkeiten zugleich — gerade durch die individuelle Harmonie im Innern der Einzelnen — in Harmonie miteinander gebracht werden. Das Problem ist hier, wie die Selbstentwickelung des Einzelnen der Selbstentwickelung andrer Menschen den Weg zu bahnen vermag, oder mit anderen Worten, wie es ein Mittel zur Erreichung der Zwecke der anderen werden kann, dafs der Einzelne als Zweck dasteht. Unter diesen Gesichtspunkt fällt alle Kulturarbeit, sobald sie mehr ist als mechanisches oder rastloses Wirken. Alle geistige und materielle Kultur, alles individuelle und soziale Streben findet seinen Platz in dem hiermit gegebenen Ideal. Die griechische, die christliche und die moderne Geistesentwickelung haben je ihren Beitrag zur Aufstellung dieser Idee gegeben. Es öffnet sich hier ein weiter Horizont: wir sehen auf die geistigen Kämpfe der Vergangenheit zurück, wir blicken aber auch vorwärts auf geistige und materielle Arbeit für die Vertiefung und fortschreitende Entfaltung des Errungenen. In der Arbeit für die Gestaltung und Anwendung dieser Idee wird die Ethik selbst zur Religion: denn es wird für das Heiligste, das es gibt, gearbeitet, und alles, was man heilig genannt hat und heilig nennt, mufs schliefslich mittels des Mafsstabes gemessen werden, den diese Idee abgibt.

Der Begriff des Heiligen spiegelt in seinen verschiedenen Anwendungen die Stufen der religiösen Entwickelung ab. Im elementarsten Sinne ist heilig, was eine erhabene Macht beansprucht hat. Es kann die Erde, es können deren Früchte oder auch Menschen sein. Was aber auf diese Weise als einer erhabenen Macht unterlegt und als von dieser geschützt betrachtet wird, das wird, wenn der Übergang aus Naturreligion in ethische Religion einmal geschehen ist, immer mehr das sein, was von den

höchsten ethischen Ideen, die der Mensch sich zu bilden vermag, erfordert wird. Das Heilige wird also schliefslich ein Begriff, in welchem Religion und Ethik zusammentreffen. Und somit gelangen wir zu Goethes Definition:

Was ist das Heiligste? — Das, was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Was sich auf innigste Weise vom Einzelnen aneignen läfst und zugleich unter den Einzelnen die innigste Genossenschaft herzustellen vermag, das ist das Heiligste. Wir werden über die Äufserlichkeit des Lebens und über alles Zersplitternde hinaus auf die höchsten Werte verwiesen. Die gröfste Verschiedenheit und Fülle und der höchste Grad der Einheit finden sich hier vereint.

Mit Bezug auf die Anwendung dieser Idee im einzelnen lassen sich viele grofse Fragen aufwerfen. Religionsphilosophisch ist es aber von besonderer Wichtigkeit, dafs ein Ideal, wie das in Goethes Zeilen ausgedrückte überhaupt im stande war, sich emporzuarbeiten und Anerkennung zu gewinnen. Das Dasein hat trotz aller seiner Disharmonien doch auch für eine Entwickelung in dieser Richtung Raum gehabt. Dies ist eine der Wirklichkeiten, die wir festhalten und weiter zu führen suchen, — eins der Dinge, die bewirken, dafs unsere Weisheit eine Erforschung des Lebens nicht des Todes, werden kann.

129. Wie wird es aber zuletzt gehen? Woher kommt das Wertvolle, und wohin geht es? Wie steht das, wofür wir kämpfen, und das, was bewirkt, dafs wir dafür kämpfen können, mit dem innersten Wesen des Daseins in Verbindung?

Hier trennen sich die Wege — nicht nur wegen der verschiedenen Beantwortungen, welche die Fragen erhalten, sondern auch wegen des verschiedenen Gewichts, das man überhaupt darauf legt, eine Beantwortung zu erzielen. Ich meinesteils sehe keinen Grund, um jeden Preis eine Antwort zu verlangen, die darüber hinausgeht, was die Wissenschaft mittels ihrer letzten Hypothesen zu lehren vermag. Vor allen Dingen sehe ich keinen Grund, die Vernunft zum Besten vermeintlicher Lösungen, die uns in der That die Rätsel nur in gröfseren Dimensionen, vielleicht sogar um logische und ethische Bedenklichkeiten vermehrt, wiedergeben, in Fesseln zu legen.

Alle Beantwortungen jener Fragen über die letzten Hypothesen der Wissenschaft hinaus können nur einen

poetischen Charakter haben, was nicht verwehrt, dafs sie als die lebendigsten Ausdrücke, die sich für das von uns erfahrene Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit finden lassen, religiöse Bedeutung besitzen können. Eigentlich ist es falsch, zu sagen, sie hätten „nur" poetischen Wert (vgl. 70). Denn vielleicht verhält es sich so, dafs die Poesie ein vollkommnerer Ausdruck des Höchsten ist, als irgend ein wissenschaftlicher Begriff dies sein könnte. Unter Poesie sind hier keine losen Stimmungen und Phantasien zu verstehen, sondern die unwillkürliche und lebhafte Form, in die sich das wirklich Erlebte während heftig erregter Augenblicke kleidet. Ein solcher Einkleidungsprozefs liegt allen Mythen und Legenden, allen Dogmen und Symbolen zu Grunde, wenn sie im Zustande ihrer Entstehung (in statu nascenti) genommen werden. Es gibt eine Lebenspoesie, die wie ein Funke während der Arbeit hervorspringt, die sich nur bei einem Zusammenstofse des Willens mit dem harten Kiesel der Wirklichkeit entzündet. Ich habe schon früher in meiner Kritik über S. Kierkegaards Auffassung des Gegensatzes zwischen ästhetisch-poetischer und ethisch-religiöser Lebensanschauung hierauf hingedeutet[167]). Dies ist eine Poesie, die weder zum Willen noch zum Denken im Gegensatze steht, selbst wenn sie vorzüglich dort entsteht, wo das Denken und der Wille Schranken antreffen, — Schranken, an denen erst durch Versuche zu entscheiden ist, ob sie einen Widerstand bezeichnen, der überwunden werden kann und soll, oder ob sie die festen Ufer bezeichnen, zwischen denen der Strom des Lebens fliefsen soll. Alle hohe Kunst setzt solche Lebenspoesie voraus und ist deren Umsatz in klare Formen. Hat sie in der Gegenwart besonders ungünstige Lebensverhältnisse, so tragen die alten Dogmen wohl gröfsere Schuld hieran als die neuen Zweifel.

Die Religionsphilosophie endet mit dem Hinweis auf diese Quelle, deren Erhaltung und Befreiung die wichtigsten Bedingungen für die Zukunft des geistigen Lebens sind. Die erkenntnistheoretische, die psychologische und die ethische Untersuchung treffen hier in demselben Resultate zusammen. (Vgl. 20—22; 70; 117.) — Dagegen ist es nicht die Aufgabe der Religionsphilosophie, einen besonderen Kreis von Symbolen zu konstruieren, der der einzige rechte sein sollte. Die Religionsphilosophie interessiert sich mehr für die thätigen Kräfte als für die festen Formen, die sich

während der Thätigkeit der Kräfte ablagern. Darum verliert die Vergleichung der Formen ihre Bedeutung aber nicht; sie dient dazu, die Gattung der Kräfte zu entdecken. Mehr als für die einzelnen Symbole oder Dogmen interessiert sich die Religionsphilosophie für das persönliche Bedürfnis, das innige Gefühl, die zuverlässige Erfahrung, die in ihnen ihren Ausdruck finden, und die sowohl die Wahl ihrer Symbole als den Grad der Buchstäblichkeit, der diesen beigelegt wird, bestimmen. Wenn eine grofse Religion, wie das Christentum, entsteht, so erblickt die Religionsphilosophie hierin ein Zeugnis, dafs die Liebe, die Innigkeit und die Reinheit Lebensmächte der menschlichen Natur sind.

Wenn die inneren Kräfte verschwunden zu sein scheinen, rührt dies gewifs daher, dafs das Vertrauen auf das gestaltende, symbolisierende Vermögen durch die Herrschaft des Dogmatismus und des Skeptizismus, die so oft eine Gewaltherrschaft war, geschwächt worden ist. Der aufmerksame Beobachter sieht, wie diese Kräfte sich im Verborgenen, in den persönlichen Heiligtümern regen, die sowohl aufdringlichen Bekehrern als mutwilligen Spöttern verschlossen sind.

Wir leben in einer Übergangszeit. Es fehlt an Harmonie unseres Glaubens mit unserer Erkenntnis und unserem Leben. Es ist eine unumgängliche Aufgabe, dafs die freie Erkenntnis und die freie Lebensentfaltung mit dem, was uns das höchste Wertvolle ist, in Harmonie gebracht werden. Auf dem Wege der Spekulation und der Konstruktion läfst diese Aufgabe sich nicht lösen. Es mufs sich ein neuer Lebenstypus bilden, der weder die Kritik fürchtet noch seine Freiheit dadurch ausdrückt, dafs er „seiner Fesseln spottet", der dagegen mit heiterer Zuversicht seine tiefsten Erfahrungen in einem „Psalm vom Leben" äufsert. Solange ein solcher Lebenstypus nicht erreicht ist, werden viele Menschen Schaden an ihrer Seele leiden, — bald indem sie sich in krankhafter Überspanntheit an etwas anklammern, das nicht mit ihrem persönlichen Leben oder mit den Forderungen der intellektuellen Redlichkeit übereinstimmt, — bald indem ihre eigne heimliche Angst sie zu fanatischem Hasse gegen Andersglaubende antreibt, — bald indem sie aus Hyperkritik und Blasiertheit verdorren und stumpf werden, — bald indem sie sich in ruheloser Reflexion verzehren. Es ist nicht gesagt, dafs diejenigen, die den

gröfsten Schaden nehmen, auch den gröfsten Schmerz haben.

Das Leben arbeitet sich nun einmal mittels des Kampfes streitiger Kräfte empor, und die Verhältnisse des Kampfes sind für jede einzige Seele verschieden. Deswegen mufs die Kunst des Lebens, wie alle Kunst, einseitig sein. (Vgl. 92.) Und deswegen mufs jeder seinen Platz aufsuchen, und für denjenigen Teil der Wahrheit kämpfen, den er zu erblicken vermag. Nur durch einen festen Griff läfst sich die „höhere Einheit" erringen, die aber nicht so leicht errungen wird, wie die romantische Philosophie meinte.

130. Jede Lebensanschauung wird letzten Endes durch die Werte bestimmt, die man im wirklichen Leben findet oder hervorbringt. Jede Vorstellung von einem Jenseits (einer Überwelt) ist aus Elementen gebildet, welche dieser Welt entnommen sind. Das Leben ist der Zucht und der Regel benötigt; die die Zucht und die Regel bestimmenden Grundgedanken müssen schliefslich aber eben aus dem Leben hergeholt werden. Es findet hier ein fortwährender Kreislauf statt, der den Fortschritt nicht ausschliefst, denn sogar ein unvollkommenes Ideal kann das Leben vollkommner machen, als es vorher war, und das vollkommnere Leben wird dann noch höhere Ideale erzeugen. Sogar ein Rückschritt kann ein Übergang und ein vielleicht notwendiges Mittel zum Höhersteigen sein, wie die Spiralfeder sich nur krümmt, um wieder emporzuschnellen (inclinata resurget).

Wie es für Goethe die Aufgabe der Dichtkunst war, „dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben", nicht „das sogenannte Poetische zu verwirklichen", so ist es die Aufgabe der Religion, das Leben ideal und harmonisch zu machen, nicht aber willkürliche, von aufsen aufgestellte Ideale zu verwirklichen. Jedes Ideal, das Bedeutung besitzt, wird sich als ein grofser, konzentrierter Ausdruck für Lebenstendenzen erweisen, die sich unwillkürlich geregt haben müssen, bevor sie die Form des Gedankens oder des Bildes erhalten.

Hier steht fortwährend die Art und Weise, wie die Griechen das Leben nahmen, als das grofse Vorbild da. Ihre Lebensanschauung trug ein Gepräge der Wehmut, klar und mannhaft verfochten sie aber das Recht des Lebens hienieden, und in dem ewigen Kampfe um den Sinn

des Lebens wird ihr Beispiel stets als eine schwer ins Gewicht fallende Akte dastehen, die ein für allemal darlegt, daſs die Beweislast denen obliegen muſs, die den Wert dieses Lebens davon abhängig machen wollen, was sich von einem anderen Leben ahnen läſst. Die geistige Gesundheit der Griechen erwies sich darin, daſs es ihnen als die Aufgabe erschien, hier in der Wirklichkeit des Lebens Werte, „das Schöne und Gute", zu finden und zu erzeugen. Sie holten den Maſsstab für dieses Leben nicht aus der Vorstellung von einem künftigen Leben.

Daſs die griechische Kultur zu Grunde ging, und daſs die orientalische Lehre von einem Jenseits eine Zeitlang siegte, beweist höchstens, daſs die griechische Kultur einer Vertiefung benötigt war. Der Orientalismus hat für die Förderung des Geisteslebens Groſses geleistet. Ob er in dem Sinne notwendig war, daſs dasselbe Resultat nicht durch kontinuierliche Entwickelung vom griechischen Standpunkte aus hätte erreicht werden können, darüber läſst sich nichts sagen; unsere Einsicht in die Bedingungen der kulturhistorischen Entwickelung ist gar zu unvollkommen, um dies entscheiden zu können. Der Orientalismus hat aber seine groſsen Übelstände hervorgebracht, und es ist zu verstehen, daſs Kant (in seinen hinterlassenen Aufzeichnungen) den Wunsch ausspricht, daſs wir doch mit orientalischer Weisheit verschont worden wären!

Im Prinzipe steht es also fest: nur wer ehrlich und redlich für die Werte gearbeitet hat, die in dieser Welt zu finden und zu erzeugen sind, ist auf eine Überwelt vorbereitet, wenn es eine solche gibt, was nur die Erfahrung wird entscheiden können. In der Selbstbiographie Johannes Fibigers, meines verstorbenen Freundes, erzählt er, daſs ich während eines Gespräches über die Frage, ob uns ein künftiges Leben erwarte, gesagt habe: „Es wird sich zeigen, ob es ein solches gibt." Ich entsinne mich dieser Äuſserung nicht; sie drückt aber das Ergebnis aus, zu dem ich rein persönlich gelangt bin. Der Horizont hat sich mir nicht verschlossen. Je mehr ich mich aber in der Welt des Denkens und in der der Wirklichkeit umgeschaut habe, um so mehr ist es mir erschienen, daſs diejenigen eine groſse Verantwortlichkeit auf sich nehmen, die den Menschen immer wieder vorhalten, dieses Leben habe keinen Wert, wenn es kein künftiges gebe. Diejenigen, denen der Glaube

an ein künftiges Leben ein Lebensbedürfnis ist, werden schon selbst dieses Bedürfnis merken; sie haben aber kein Recht, sich auf ihre Erfahrung zu berufen, es sei denn, dafs sie einen ernstlichen Versuch angestellt haben, in diesem Leben Werte zu finden und hervorzubringen — und wann werden sie sagen können, sie hätten in dieser Beziehung genug gethan? — Der Beweis ist noch nicht geführt, dafs der Mangel eines solchen Glaubens notwendigerweise irgend eine wertvolle persönliche Eigenschaft ausschliefsen sollte. Die Ansichten, die sich die Einzelnen ihrer Persönlichkeit zufolge von dem gebildet haben, was über die Welt der Erfahrung hinaus liegt, dürfen nicht als allgemeiner Mafsstab für den Wert des persönlichen Lebens benutzt werden [168]).

Ethisch betrachtet ist die Forderung diese: mache das Leben, das Leben, das du kennst, möglichst wertvoll! — Ob das Streben, diese Forderung zu befriedigen, notwendigerweise einen Glauben an die Erhaltung des Wertes in einer gewissen bestimmten Form voraussetzt, ist eine Frage, welche die verschiedenen Persönlichkeiten je nach ihrer verschiedenen Erfahrung auf verschiedene Weise beantworten werden. Wer nichts Wertvolles finden oder erzeugen kann, das nicht im Glanze der Ewigkeit strahlt, steht keineswegs höher, als wer mit Kraft und Innigkeit in den Diensten des Wertvollen thätig ist, obschon dieses Wertvolle seiner Meinung nach dem Gesetze der Vergänglichkeit unterworfen ist. Wer aber den Glauben an die Erhaltung des Wertes entbehren kann, hat seinerseits kein Recht, auf denjenigen herabzublicken, der in dem von ihm gefundenen oder erzeugten Wertvollen das einzelne Glied einer grofsen Kette von Werten sieht, die sich bis ins unabsehbare erstreckt. Ein solcher Glaube ist möglich, ohne mit der Erkenntnistheorie oder der Ethik in Streit zu geraten. Das letzte Wort mufs hier aus dem Persönlichkeitsprinzipe folgen (92—93; 100—101). Die Ethik hat nur zu überwachen, dafs man in der Angst, die Werte des Lebens zu „retten", nicht das Leben selbst vergesse.

131. In einem mit Wärme geschriebenen Werke („*Om Intolerance*". [Über die Intoleranz.] 1878) ergriff S. Heegaard das Wort, um die Bedeutung des Satzes, „wir leben von Möglichkeiten", einzuschärfen. Hierbei dachte er daran,

des I
wich
daſs
die
ei
d

daſs die Wissenschaft die Gültigkeit der religiösen Vorstellungen weder bestreiten noch beweisen kann, so daſs deren Möglichkeit trotz aller Kritik noch immer anerkannt werden muſs. Ganz besonders dachte er an die Vorstellung von der persönlichen Unsterblichkeit. Es war seine Ansicht, daſs wir unser Leben wesentlich auf die Möglichkeit der Gültigkeit dieser Vorstellung stützen müſsten[169]). Im Gegensatze zu dieser Auffassung stelle ich den Satz auf, der die Überschrift dieses Abschnittes bildet: wir leben von Wirklichkeiten. Jede Möglichkeit stützen wir auf Wirklichkeit: wir schlieſsen auf das Mögliche aus dem Wirklichen. Deshalb leben wir schlieſslich stets von Wirklichkeiten, wie groſse Bedeutung die Möglichkeiten auch für uns gewinnen können. Nur wenn die Wirklichkeit Gutes und Schönes darbietet, kann die Möglichkeit solches enthalten. Wir leben von Werten, welche die Wirklichkeit hervorbringt, und diese Werte brauchen nicht darum zu erblassen, weil ihr Schicksal in Zeit und Ewigkeit nicht offen vor uns liegt. Insoweit wir uns von ihrem Schicksale Meinungen zu bilden vermögen, stützen sich diese auf die Erfahrung der Wirklichkeit, die wir gemacht haben; sie sind unwillkürliche oder klar bewuſste Projektionen, Generalisationen oder Idealisationen.

Durch alles, was die Menschen über eine künftige Welt gedacht haben, lernt man ihre Gedanken über diese Welt kennen. Es ist bisher noch keine Beschreibung des Himmelreichs oder der Hölle gegeben worden, deren einzelne Züge nicht der irdischen Erfahrung entlehnt wären. Dies gilt von den Schilderungen der Unterwelt bei Homer und Virgil wie auch von der Offenbarung Johannis und Dantes divina comedia. In Lavaters Schilderung von dem Einzuge des Antichristen erkannte Goethe den Einzug der Kurfürsten in Frankfurt zur Krönung Josephs II. wieder. Das religiöse Bewuſstsein bewegt sich in einer poetischen Welt und wird sich dessen immer mehr bewuſst. Je mehr es über das Bildliche und Unzulängliche seiner Vorstellungen ins klare kommt, um so besser wird es auch einen Standpunkt verstehen, der kein Gewicht darauf legt, von dem Objekte der Religion feste und exklusive Vorstellungen zu bilden.

Und wieweit soll man die „Möglichkeiten“ verfolgen? Ein Abschluſs ist nicht denkbar. Es kann immer gefragt werden: was nun? Eine höchste Lebensstufe, die die Mög-

ichkeit der Entwickelung ausschlösse, würde — den uns bekannten psychologischen Gesetzen gemäfs — in Stumpfheit und Tod enden. Dies hat das menschliche Denken schon früh entdeckt. Im alten Indien trat schon die Einsicht auf, dafs es keine Freude sei, sich die beständige Fortsetzung eines und desselben Zustands zu denken, und die Sankhyaphilosophen äufserten, wer Einlafs in die himmlische Welt erhalten habe, werde bald entdecken, dafs es noch höhere Stufen als die von ihm erreichte gebe, so dafs selbst die himmlischen Freuden nicht ohne Unruhe seien[170]). Ein paar Jahrtausende später äufserte Leibniz (in einem Briefe an Chr. Wolf), wenn die Seligkeit nicht im Fortschreiten bestehe, würden die Seligen in Stupidität enden (nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati).

Wenn wir nur von Möglichkeiten lebten, würde unser Leben einem unbekannten Leben geopfert werden. Die Religionsphilosophie mufs hier aber einen Gedanken aufnehmen, der seit Rousseau der Grundgedanke der neueren Pädagogik ist. Jede Lebensperiode hat ihre Bedeutung an und für sich, oder sollte solche haben, sollte nicht nur als Vorbereitung oder Einleitung einer folgenden betrachtet werden. Wie das Kindesalter eine selbständige Lebensperiode ist, die an und für sich ihren Wert und ihren Zweck hat und mehr ist, als die Vorbereitung auf das erwachsene Alter, so hat auch das menschliche Leben als Totalität seinen selbständigen Wert, um so mehr, da die Erfahrung uns nichts über eine Fortsetzung desselben lehrt. Wie unser persönliches Leben mit den Gesetzen und Werten des gesamten Daseins in Verbindung steht, das ist eine unlösbare Frage. Gibt es hier aber einen inneren Zusammenhang, so dafs in unserem edelsten und höchsten Streben etwas enthalten ist, das nicht sterben kann (unter welcher Form es nun auch erhalten werden möchte), so entsteht dieses Wertvolle nur dann, wenn wir dieses Leben, das uns bekannte Leben, als eine selbständige Aufgabe nehmen und ihm selbständigen Wert beilegen.

Nimmt man an, dafs der Wert erhalten bleibt, und nennt man das Prinzip der Erhaltung des Wertes Gott, so ist es klar, dafs dieses Prinzip nirgends sonst so unmittelbar gegenwärtig zu wirken vermag als eben in unserem Streben, Werte zu finden und hervorzubringen. Damit Werte bestehen bleiben können, müssen sie erst entstehen. Hält

man dieses fest, so wird unsere Lebensanschauung kein tantalisches Jagen nach dem Unerreichbaren; wir enden auch nicht in einem blofsen Nichtwissen (Agnostizismus siehe 18; 22); dagegen gelten die Worte des Dichters:

Indem du suchst, hast du ihn schon gefunden;
In deinem Fragen liegt die Antwort schon gebunden.

Das Ewige ist in dem Gegenwärtigen, in dem wertvollen Augenblicke, „in jedem Sonnenstrahl", — in dem Streben, das zum Wahlspruche das Excelsior! hat. Inmitten der Zeit die Ewigkeit erleben, das ist die wahre Unsterblichkeit, es mag nun eine andere Unsterblichkeit geben oder nicht. Der Unterschied zwischen Zweck und Mittel fällt in solchen Augenblicken und in solchem Streben weg, — wie er überhaupt wegfällt, wo es wahres persönliches Leben gibt. Hiermit fällt auch der Unterschied zwischen Religion und Ethik weg, indem das Ethische das Religiöse umfafst. (Vgl. 89.)

Wir enden hier in Ideen, die mehr oder weniger deutlich in jeder höheren Form der Religion zum Vorschein kommen: in den Upanishads sowohl als im Christentum, bei Buddha sowohl als bei Spinoza und Schleiermacher. Sollte irgend ein Gedanke der letzte Gedanke des Menschen sein, so mufs es die Idee von der Kontinuität aller Kräfte und Werte sein, eine Idee, die unser theoretischer und praktischer Mafsstab ist, obschon sie sich nicht als abgeschlossener wissenschaftlicher Begriff formulieren und begründen läfst. (Vgl. 22; 115—116.)

Das rein philosophische Interesse der Betrachtung, die ich durch die ganze hier abschliefsende Untersuchung durchzuführen versucht habe, beruht darauf, dafs sie die Kontinuität der geistigen Entwickelung zu behaupten strebt. Hierdurch erhält das religiöse Problem eine Analogie mit allen anderen philosophischen Problemen, und zuletzt liegt für den Philosophen das Entscheidende nicht darin, ob ein Problem sich lösen läfst oder nicht, sondern darin, ob es richtig aufgestellt ist, d. h. ob es so aufgestellt ist, wie die Natur des menschlichen Geistes und dessen Platz im Dasein es verlangen. Auf die Dauer wird es sich erweisen, dafs das philosophische Interesse auch das menschliche Interesse ist, je mehr beide mit sich selbst ins klare kommen. Dem Philosophen genügt es deshalb, wenn er sein Bestes gethan hat, um das Problem nachzuweisen und zu beleuchten, und

ie Bedingungen für dessen Lösung anzugeben. Das Ver-rauen auf die Bedeutung seiner Arbeit verliert er nicht, elbst wenn nur wenige deren Gültigkeit und deren Wert ugeben wollen.

Mehr als mit Benutzung alles dessen, was man in der chule des Lebens und der Forschung gelernt hat, seine geistige Rechnung abzuschliefsen, vermag niemand. Wird lies aber mit Redlichkeit gethan, so kann es vielleicht auch für andere (aufser für den Einzelnen selbst) Bedeu-ung haben.

Noten.

[1]) (S. 7). Als vor einigen Jahren Brunetière, ein französischer Schriftsteller, in einer deklamatorischen Schrift zu großer Freude vieler Menschen den „Bankrott der Wissenschaften“ erklärt hatte, meinte er in seiner Naivität, den rechten Weg eingeschlagen zu haben, wenn er bei der Distinktion zwischen Glauben und Wissen stehen blieb. Hierdurch zog er sich jedoch einen Verweis des Erzbischofs von Paris zu, der ihn belehrte, der Glaube sei allerdings ein freier geistiger Anschluß, bevor man aber an etwas glauben könne (z. B. an die Dreieinigkeit, die Gottheit Christi, die Unsterblichkeit), müsse man wissen, daß Gott es lehre, und dies müsse auf dem Wege der Vernunft eingesehen werden. Der Erzbischof setzt hinzu, daß Herr Brunetière dies von jedem angehenden Theologen hätte lernen können. Nach Thomas Aquinas (Summa theologica. Pars X. Quaestio 2. Artic. 2) „setzt der Glaube die natürliche Erkenntnis voraus, obgleich das, was an und für sich bewiesen und gewußt werden kann, auch von denen, die den Beweis nicht verstehen, als Glaubensobjekt angenommen werden kann.“ — Im 19. Jahrhundert wurde durch kirchliche Dekrete gegen eine ganze Reihe katholischer Denker (Lamennais, Hermes, Bautain, die Traditionalisten, Günther, Frohschammer) eingeschritten, die in der Sache des Glaubens und Wissens die Linie überschritten, welche die Kirche gezogen hat. Ein päpstliches Dekret vom 11. Juni 1855 bestimmte: „Vernunftschlüsse können mit Gewißheit Gottes Dasein, die geistige Natur der Seelen und die Freiheit des Willens beweisen.“ Es wird hinzugesetzt, daß der Glaube, da er Offenbarung voraussetze, nicht zur Diskussion mit Naturalisten und Atheisten angewandt werden könne. In einem Dekret vom 8. Dezember 1864 (dem sogenannten „Syllabus“) wird erklärt, daß die scholastische Methode mit den Bedürfnissen und Fortschritten der Wissenschaft übereinstimme. — Die moderne katholische Scholastik bekämpft den absoluten Autoritätsglauben, den De Maistre und besonders Bonald (die Traditionalisten) verfochten.

[2]) (S. 7). Siehe hierüber meine Abhandlung *The Conflict between the Old and the New.* (Journal of Ethics 1896.)

[3]) (S. 11). Kant redet häufiger von Zwecken als von Werten. Es ist aber klar (obschon Kant dies weder in seiner Psychologie noch in seiner Ethik recht beachtete), daſs der Begriff des Zweckes den Begriff des Wertes voraussetzt, da ich zum Zwecke nur das machen kann, dessen Wert ich erfahren habe. Wenn Kant von dem „Reiche der Zwecke" im Gegensatz zur kausalen Naturordnung redet, so meint er hiermit dasselbe, was spätere Philosophen „das Reich der Werte" nannten. Der Kantianer Fries geht von dem Begriffe des Wertes aus. (*System der Philosophie.* Leipzig 1804. § 238, 255, 330. — *Neue Kritik der Vernunft.* Heidelberg 1807. III. S. 14.) Vorzüglich sind es aber Herbart und Lotze, die dem Begriffe des Wertes in weiteren Kreisen Eingang verschafften. Nach Lotze nahmen der Theolog Albrecht Ritschl und dessen Schüler denselben auf. Im Platonismus und in der Scholastik (die an diesem Punkte erst von Hume und Kant gebrochen wurde) floriert dagegen die Vermengung der Erklärung mit der Wertschätzung. — In der dänischen Litteratur verweise ich auf Krarups Vortrag im Roskilde Kirchenkonvent (10. Mai 1896, gedruckt in der „Dansk Kirketidende" desselben Jahres 3. Juli) über *„Die Bedeutung der Wertbestimmungen für die religiöse Erkenntnis"*. Nach dem Empfang zu urteilen, der diesem Vortrag im Konvente zu teil ward, ist unsere Geistlichkeit für Religionsphilosophie nicht besonders empfänglich.

[4]) (S. 12). Siehe über die verschiedenen philosophischen Probleme die Einleitung zu meinem Werke *Die Geschichte der neueren Philosophie.*

[5]) (S. 15). Bei einem Sturm in der Nordsee kamen ca. 30 Fischer aus dem Dorfe Harboöre ums Leben. In der offiziösen *Berlingske Tidende* vom 29. November 1893 gibt das Dänische meteorologische Institut eine Erklärung dieser traurigen Katastrophe. Das Institut hebt namentlich drei Punkte hervor: 1) Nach Windstille entsteht oft ein Sturm in entgegengesetzter Richtung des Windes, der vor der Windstille wehte, und das Meer kommt dann, gerade wegen der Windstille, in um so stärkeren Aufruhr. 2) Der Wasserstand an der Westküste von Jütland war niedrig, während westliche Stürme das Wasser weiter nördlich an der norwegischen Küste angestaut hatten, von welcher es nun wie auf einer schiefen Ebene mit Macht nach der jütländischen Küste abfloſs. 3) Zugleich traf an der jütländischen Küste die Flutzeit ein. — Dasselbe Blatt enthält die Leichenrede des Predigers, in der er u. a. zu den Hinterlassenen sagt: „Der Herr hat dieses Mittel gebraucht, um euch zu bekehren .... Hilft dieses nichts, welche Mittel soll er dann gebrauchen?" — Der Pfarrer wuſste wohl kaum, daſs er hier denselben Gedankengang anwandte, wie Bossuet in seiner Leichenrede über Henriette von Orleans, nur daſs Bossuet die englische Revolution, der Pfarrer eine Springflut benutzte. — Daſs das Beispiel typisch ist, wird man nicht bestreiten

können. Es findet seine biblische Analogie in der Erklärung, die Deuterojesaia von Cyrus' Eroberungszuge gegen Babylon gibt: Jahves Absicht war es, hierdurch das Volk Israel zu erretten und den Glauben an den von den Propheten verkündigten Gott zu erwecken. (Jesaias Kap. 45.)

[6]) (S. 26). In kirchlichen Statuten für Dänemark aus dem Schlusse des 15. Jahrhunderts heifst es: „Wir verbieten bei Strafe der Exkommunikation, zu sagen, dafs hier in der Diözese Wunder geschehen, sowohl im allgemeinen als mit Namensnennung, es sei denn, dafs dieselben von apostolischer und ordinierter Obrigkeit untersucht und genehmigt seien." *Dania.* III. S. 348. — In der jüngsten Zeit geschehen in der katholischen Welt, vorzüglich in Frankreich, so viele Wunder, dafs die kirchlichen Behörden grofsen Scharfsinn (und feine Diplomatie) aufbieten müssen, um zwischen wirklichen und falschen Wundern — und hinsichtlich der wirklichen wieder zwischen den von Gott und den vom Teufel herrührenden unterscheiden zu können. Vgl. Lasserre: *Notre Dame de Lourdes.* Livre 4. Pesquidoux: *La renaissance catholique en France.* Paris 1899. S. 52 u. f. — Nach Thomas Aquinas soll das Wunder, worunter verstanden wird etwas, was das Vermögen der Natur übersteigt, dazu dienen, etwas Übernatürliches zu offenbaren. Vgl. Tessen-Wesierski: *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquino.* Paderborn 1899. S. 41 u. f. Wenn nun aber wieder eine (kirchlich sanktionierte) Offenbarung verlangt wird, um sicher zu sein, dafs etwas Übernatürliches offenbart ist? Und wenn jene Offenbarung selbst ein Wunder ist? Wie läfst sich dieser Kreis schliefsen — und wie gelangt man in denselben hinein?

[7]) (S. 28). Vgl. meinen Vortrag *über den Vitalismus* (1898). — Siehe ebenfalls Boutroux: *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines.* Paris 1895.

[8]) (S. 30). Die hier von mir zur Geltung gebrachte Grundauffassung rührt von Spinoza her (in seiner Abhandlung „über die Verbesserung des Verstandes", welche die erkenntnistheoretische Grundlage der konstruktiven Darstellung in seiner „Ethik" gibt). Später tritt sie in Kants Jugendarbeiten auf (siehe meine Abhandlung *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants* im Archiv für Geschichte der Philosophie. VII) und in der jüngsten Zeit bei Lotze. — In meiner *Psychologie* (V D) deutete ich bei der Untersuchung des Kausalitätsbegriffes eine solche Auffassung gelegentlich an.

[9]) (S. 30). Obschon Leibniz zunächst einem Pluralismus huldigt, wies er dennoch klar nach, dafs der Begriff des Gesetzes im Vergleich mit den Begriffen der Kraft und der Individualität primär ist. Kraft ist dasjenige eines Zustandes, was eine künftige Veränderung bedingt. Es wird also vorausgesetzt, dafs zwischen dem Gegenwärtigen und dem Künftigen gesetzlicher Zusammenhang stattfindet. Individualität bedeutet das Gesetz, dem zufolge Änderungen der Zustände eines

Wesens sich ablösen. Die Frage ist nun die, ob das Veränderungsgesetz des einzelnen Wesens sich ohne Rücksicht auf das Veränderungsgesetz andrer Wesen verstehen läßt. Dies bestreitet Leibniz, obgleich seine radikale Mannigfaltigkeitslehre ihn eigentlich bewegen müßte, es anzunehmen. Vgl. *Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 387; 394—397.

[10]) (S. 32). Aristoteles: *Metaphysica* Ib (S. 994a); XII, 6—7 (S. 1071—1073). — Thomas Aquinas: *Summa theologica.* Pars I. Qu. 2. Art. 3. — Eugen Rolffs (*Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles.* Köln 1898) geht viel weiter als frühere katholische Theologen in seiner Anerkennung der Abhängigkeit des Thomas von Aristoteles. Der entscheidende Gedankengang findet sich in der That bei Aristoteles und wurde von Thomas nur für die Theologie zurechtgelegt und in mehrere spezielle Nüancen ausgestaltet.

[11]) (S. 34). Martensen: Jakob Böhme. S. 100, 105. — Vgl. Thomas Aquinas: *Summa theologica.* Pars I. Qu. 3. Art. 2: Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate. — Wenn Martensen meint, der von ihm verfochtene „höhere" Gottesbegriff sei ein besonders christlicher, so ist dies eine sonderbare Illusion. Derselbe wird von Aristoteles (und schon von den Eleaten und von Platon) angedeutet und durch die Scholastik als Mittelglied hindurch von Descartes und Spinoza und darauf wieder von Hegel aufgenommen. Er ist ein Begriff, in welchem spekulative Philosophen zu allen Zeiten einen (illusorischen) Abschluſs des Denkens fanden.

[12]) (S. 38). Vgl. über das aristotelisch-mittelalterliche Weltbild *Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 84—88.

[13]) (S. 39). Vgl. Bernhard Weiss: *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments.* 6. Aufl. S. 500.

[14]) (S. 41). A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 3. Aufl. 1894. II. S. 75. — Vgl. ebenfalls S. 472 über die koptischen Mönche, die am Anthropomorphismus festhielten, in apokalyptischen Bildern schwelgten und ihren körperlichen Gott mit Knüppeln verteidigten. — Selbst Augustinus glaubte nach eignem Berichte (*Confessiones* VI, 3) vor seiner Bekanntschaft mit Ambrosius, die katholische Kirche lehre einen Gott, der menschliche Gestalt habe.

[15]) (S. 41). *Confessiones* III, 11—12; VI, 4; VII, 16. Der Ausdruck totus ubique erinnert an das ὅλον πανταχοῦ des Plotinos (*Ennead.* III, 9, 3; V, 5, 9). — Vgl. hiermit Spinozas Äuſserung: „was im Teile sowohl als im Ganzen ist" (*Ethica* II, 37—38; 44). Möglicherweise hat Spinoza den Ausdruck und den Begriff von Bruno entlehnt, der hier von Plotinos beeinfluſst ist, siehe *Opere italiane* besonders S. 239 u. f., 242; 315 (ed. Lagarde). Bruno hat (S. 242) dasselbe Bild für „das, was ganz im Ganzen ist", wie Plotinos, nämlich die an jedem Orte eines Zimmers hörbare Stimme. — (Auch in Brunos lateinischen Schriften findet sich der Ausdruck:

Anima tota in toto et qualibet totius parte. Siehe *Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 145).

[16]) (S. 42). *Heinrich Susos Leben und Schriften.* Herausgegeben von Diepenbrock. Regensburg 1829. S. 212 u. f.

[17]) (S. 42). Liebner: *Hugo von St. Victore und die theologischen Richtungen seiner Zeit.* Leipzig 1832. S. 292, 483. — Petri Abaelardi *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum.* ed. Rheinwald. Berolini. 1831. S. 101 u. f.

[18]) (S. 43). *Sechzig Upanishad's des Veda*, aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen. Leipzig 1897. S. 626. — Platon: *Der Staat.* 2. und 3. Buch. — H. Relandus: *De religione Muhamedanica.* Trajecti ad Rhenum 1717. S. 202 u. f.

[19]) (S. 44). Vgl. in der *Geschichte der neueren Philosophie* die Abschnitte über Nicolaus Cusanus, Kopernikus und Bruno.

[20]) (S. 45). Newman: *Apologia pro vita sua.* London 1879. S. 105. — A. Ségala: *Le Purgatoire.* Trad. par F. de Bénéjac. Paris 1880. 8–15; 46. — Thomas Aquinas lehrt über die Hölle, wahrscheinlich befinde sie sich unter der Erde, und ihr Feuer sei derselben Art wie das irdische, ein ignis corporeus. *Summa theol.* Suppl. Pars III, Qu. 97. Art. 5—7.

[21]) (S. 45). Martensen: *Jakob Böhme.* S. 239 u. f. — Ich faßte zuerst diese Äußerung so auf, als betrachtete Martensen die sichtbare Himmelfahrt als eine den Jüngern gewordene Vision. Ein Zuhörer meiner Vorlesungen über Religionsphilosophie machte mich aber darauf aufmerksam, was Martensens eigentliche Meinung sein müsse. Ich hatte hier Martensen für geistreicher gehalten, als er sich an diesem Punkte zeigt. Denn eine übernatürliche Vision wäre doch — von Martensens eignem Standpunkte aus — eine ideellere Auffassung als die an die ärgsten Kunststücke des alten Rationalismus gemahnende, der er in der That huldigt.

[22]) (S. 48). Vgl. Edv. Lehmann: *Zarathustra.* I. Kopenhagen 1899. — Oldenberg vermutet, es habe vor der Trennung der Iranier von den Indern ein semitischer oder vorsemitischer Einfluß stattgefunden. *Aus Indien und Iran.* Berlin 1899. S. 71. — Alsdann muß diese Einwirkung später unter dem Einflusse der verschiedenen Schicksale von den beiden verschiedenen Völkern auf verschiedene Weise entwickelt worden sein.

[23]) (S. 48). Erik Stave (*Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum.* Haarlem 1898. S. 175 u. f.) nimmt das Wort für den großen Einfluß des Parsismus auf das spätere Judentum und durch dieses auf die Religionen, die sich aus demselben entwickelten. Cheyne (*Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil.* Deutsch von H. Stocks. S. 256 u. f.) legt außer dem persischen auch dem babylonischen Einflusse Gewicht bei und äußert sich entschieden gegen diejenigen, welche die Entwickelung des späteren Judentums aus rein inneren Ursachen erklären wollen. — Für die Religionsphilosophie

hat diese Frage keine so grofse Bedeutung als für die Religionsgeschichte, wenngleich es von grofsem psychologischem Interesse sein würde, liefse es sich nachweisen, dafs die Idee von der geschichtlichen Bedeutung des Lebens und von dem Abschlusse des Weltlaufes durch ein Gericht auf selbständige Weise bei verschiedenen Völkern entstanden wäre.

[24]) (S. 48). R. Weiss: *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* S. 615 u. f.

[25]) (S. 56). Vgl. *Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 351—354. II. S. 159 u. f. — Man beachte besonders folgende Äufserung von Fichte (*Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus.* Leipzig 1799. S. 77): „Es ist sonderbar, diese (Fichtes) Philosophie der Ableugnung der Gottheit zu bezichtigen, da sie vielmehr die Existenz der Welt in dem Sinne, wie sie vom Dogmatismus behauptet wird, ableugnet."

[26]) (S. 57). Vgl. meine *Psychologie* V D und meine Abhandlung *La base psychologique des jugements logiques.* (Revue philosophique. 1901.) Chap. VI.

[27]) (S. 57). Vgl. A. Lang: *Myth, Ritual and Religion.* London 1887. I. S. 163: „Nirgends sonst sind die Schwierigkeiten, mythologische Vorstellungen zu klassifizieren, mehr verwirrend, als wenn wir es versuchen, die sogenannten kosmogonischen Mythen zu klassifizieren. Das Wort „kosmogonisch" setzt voraus, dafs sich die Vorstellung von einem Kosmos, einem geordneten Universe findet, und eben diese Vorstellung konnte nicht in das Bewufstsein der Mythendichter gelangen. Etwas wie Ordnung gibt es nicht in ihren Vorstellungen, und ebensowenig etwas wie ein Univers."

[28]) (S. 59). Vgl. Grandgeorge: *Saint-Augustin et le Néoplatonisme.* Paris 1896. S. 101—105.

[29]) (S. 60). Vgl. meine Abhandlung: *Über die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants.* (Archiv für Geschichte der Philosophie. VII.) § 16.

[30]) (S. 60). Siehe über Spencer *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 518; 530, — über Sibbern meine Abhandlung über *die Philosophie in Dänemark im 19. Jahrhundert.* (Archiv für Geschichte der Philosophie. II.)

[31]) (S. 61). Vgl. meine *Psychologie* V D, 5. — Unter anderen Darstellungen des Beziehungsgesetzes verweise ich besonders auf die grundlegende Abhandlung von William Hamilton: *The philosophy of the unconditioned* (1829). (Siehe: Geschichte der neueren Philosophie II. S. 430—435) und auf Charles Renouviers Abhandlung *La loi de relativité* (L'année philosophique. 1898). — Francis Bradley stützt sich in seiner bedeutenden und anregenden Schrift *Appearance and Reality* (London 1893) ebenfalls auf das Beziehungsgesetz.

[32]) (S. 64). Vgl. hierüber gleichfalls H. Siebeck: *Die metaphy-*

sischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. II.)

[33]) (S. 66). Siehe über das ganze Problem von dem Verhältnisse des Geistigen zum Materiellen das 2. und 3. Kapitel meiner Psychologie.

[34]) (S. 70). Vgl. hierüber meine Abhandlung *La base psychologique des jugements logiques.* (Revue philos. 1901.) § 9—10.

[35]) (S. 70). Augustinus: *De moribus ecclesiae catholicae.* Cap. 27.— Vgl. Schleiermacher: *Der christliche Glaube.* § 85: „Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das dogmatische."

[36]) (S. 71). *Upanishads* von Deussen. S. 68, 205, 799 u. f. 857 u. m.

[37]) (S. 73). Denifle hat in seiner Abhandlung *Meister Eckhardts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. II.) — namentlich mit Hilfe der zuerst von ihm gefundenen lateinischen Schriften Eckhardts — nachgewiesen, daſs die deutschen Mystiker Schüler der Scholastiker waren und selbst Scholastik übten. Es bleibt aber doch der Unterschied zurück, daſs die Scholastik die Gültigkeit der Analogie für den Gottesbegriff zu behaupten sucht, die Mystik dieselbe aber verwirft. Durch die Schriften der Mystiker hindurch zieht sich eine Nachwirkung des Neuplatonismus, gegen dessen christlichen Vertreter der Thomas Aquinas, sich einerseits auf Aristoteles, anderseits auf Paulus stützend, fortwährend polemisiert. Vgl. Thomas Aquinas: *Summa theol.* Pars I. Qu. 13. Art. 5. — Über die Lehre der Mystiker siehe Liebner: *Hugo a St. Victore.* S. 193; 195. *Susos Leben und Schriften,* herausgeg. von Diepenbrock. S. 394; 410; 424. (S. 394 heiſst es: „Darum ist das kund allen wohlgelehrten Pfaffen, daſs das weislose Wesen auch namenlos ist; und darum spricht Dionysius, daſs Gott sei Nichtwesen, oder ein Nicht.") — *Deutsche Theologia.* Kap. 53. — Wenn man sich mit dieser mystischen Lehre vertraut macht, wird man den buddhistischen Begriff des Nirwana leichter verständlich finden. Denn es war natürlich nicht die Meinung der Mystiker, die Abweisung aller positiven Bestimmungen solle bedeuten, daſs die Gottheit buchstäblich ein Nichts (oder nicht) wäre. Sowohl im mystischen Gottesbegriff als im buddhistischen Nirwanabegriffe sprengt eben die unerschöpfliche Positivität jede Begriffsform und macht sie jede Bestimmung zur Unmöglichkeit.

[38]) (S. 74). Thomas Aquinas: *Summa theol.* Pars I. Qu. 13. Art. 7 (vgl. Qu. 45. Art. 3). — Vgl. schon Hugo a St. Victore bei Liebner S. 195.

[39]) (S. 76). Vgl. mit Bezug auf die folgende Entwickelung meine *Psychologie* V B, 5.

[40]) (S. 78). *Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen. Berlin 1858. II. S. 344 u. f. — Vgl. mit Bezug auf die Debatte zwischen dem Theismus und dem Pantheismus *Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 351—354; II. S. 107 u. f.; 222 f.; 295; 579—581. — Eduard Zeller

Sendschreiben an J. H. Fichte. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. I.) behauptet, der Begriff des Pantheismus bezeichne nur ein immanentes Verhältnis zwischen Gott und der Welt, enthalte aber nichts darüber, ob Gott persönlich sei oder nicht. — Dafs Gott nicht hoffen könne, lehrte die mittelalterliche Scholastik, wie aus Andreas Sunesons *Hexaëmeron* (ed. Gertz v. 3470 u. f.) zu ersehen ist, wo es heifst, der Gottmensch könne seiner menschlichen, nicht aber seiner göttlichen Natur zufolge hoffen, da letztere keinen Zuwachs erhalten könne:

Spem tamen admisit tantum substantia servi,
Non natura dei, cui nil accrescere posset.

[41]) (S. 81). Th. Waitz: *Die Indianer Nordamerikas.* Leipzig 1865. S. 126. — J. M. Mitchell: *Hinduism past and present.* London 1885. S. 187. — Der griechische Heroenkultus beruhte auf ähnlicher Tendenz. Die lokalen Heroen standen den Bewohnern einer Stadt oder einer Landschaft näher als die 'grofsen nationalen Götter. Siehe Erwin Rhode: *Psyche*[2] I. S. 191 u. f.; 197 u. f.

[42]) (S. 82). „Was tot ist, das ist unveränderlich. Der Christen Gott ist das allerlebendigste, folglich auch das allerveränderlichste Wesen." (Aus einem Briefe an Wizenmann, Jacobis orthodoxen Freund, von einem Glaubensgenossen, über die Möglichkeit der Erhörung). Goltz: *Thomas Wizenmann.* Ein Beitrag zur Geschichte des inneren Glaubenskampfes christlicher Gemüter in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Gotha 1859. II. S. 235. — S. Kierkegaard zog in seiner Jugend aus der orthodoxen Versöhnungslehre die Konsequenz, es müsse in Gott eine Veränderung vorgehen. *(Efterladte Papirer.* [Hinterlassene Papiere.] 1833—43. S. 26.) Aufserdem sagt er: „Der Gedanke, Gott sei die Liebe in dem Sinne, dafs er immer derselbe sei, ist so abstrakt, dafs er eigentlich ein skeptischer Gedanke ist." (ibid. S. 413.) — Später äufsert er sich anders. *(Efterladte Papirer* 1844—46. S. 443 u. f.)

[43])*) (S. 83). Julius Lange: *Billedkunstens Fremstilling af Menneskeskikkelsen.* (Die Darstellung der menschlichen Gestalt in der bildenden Kunst.) (Vid. Selsk. Skr. 6. Räkke.) I. S. 17 u. f.; 31 u. f.; — II. S. 56.

[44]) (S. 86). Hinsichtlich dieser Methode verweise ich auf das erste Kapitel meiner *Psychologie.* — Eine kurze psychologische Charakteristik des religiösen Gefühls gab ich in meiner Psychologie (VI. C, 8b). In meiner *Ethik* (Kap. XXXI—XXXIII) geriet ich namentlich von einem ethischen Gesichtspunkte aus zur Untersuchung religiöser Erscheinungen und in kleineren Abhandlungen lieferte ich ebenfalls Beiträge in dieser Richtung. In der *Geschichte der neueren Philosophie* ist besonders die Bedeutung hervorgehoben, die Hume, Schleiermacher und Feuerbach für die Religionspsychologie gehabt haben. — In den letzteren Jahren ist dieser Zweig der Psychologie mehr beachtet

*) Im Texte steht 42.

worden als früher. In Th. Ribots *Psychologie des sentiments* handelt ein ausführliches Kapitel von dem religiösen Gefühl. Unter spezielleren Arbeiten sind zu beachten: James Leuba: *A study in the psychology of religious phenomena.* (American Journal of Psychology. April 1896.) E. Récéjac: *Essai sur les fondements de la connaissance mystique.* Paris 1897. Raoul de la Grasserie: *De la psychologie des religions.* Paris 1899. E. D. Starbuck: *The Psychology of Religion.* London 1899. Murisier: *Les maladies du sentiment religieux.* Paris 1901.

[45]) (S. 90). Vgl. über den Zusammenhang der Erfahrung mit dem Kausalitätsverhältnisse meine *Psychologie* V D, 1—2 und meine Abhandlung *La base psychologique des jugements logiques.* (Revue philos. 1901.) Chap. VI.

[46]) (S. 91). *Vie de Ste Térèse écrite par elle-même.* Trad. par Brouix. Chap. 29. — Vgl. hiermit Alb. Ritschl: *Geschichte des Pietismus.* II. S. 47; 228; 279.

[47]) (S. 92). Beispiele finden sich in dem von Leuba (siehe seine in der Note 44 citierte Abhandlung) gesammelten Materiale von älteren und neueren Bekehrungsgeschichten (besonders S. 350).

[48]) (S. 99). J. Royce: *Studies on Good and Evil.* New York 1898. S. 377.

[49]) (S. 106). Vgl. hierüber meine *Psychologie*[3], im Register unter „Glaube". — In der jüngsten Zeit hat William James die Verwandtschaft des Glaubens mit dem Willen stark betont. Siehe seine *Principles of Psychology* (II. S. 321; 561 u. f.) und sein Werk *The will to believe and other essays in popular philosophy.* (1894.)

[50]) (S. 110). *Upanishads* von Deussen. S. 196; 317. — *Das Evangelium Matthäi.* XI, 28—29. — Augustinus: *Confessiones* I, 1 (vgl. IV, 18 und VI, 26). — *Vie de Ste Térèse par elle-même.* S. 331; 591. — S. Kierkegaard: *Uvidenskabelig Efterskrift.* Unwissenschaftliche Nachschrift. S. 370. (Vgl. mein Buch *S. Kierkegaard som Filosof.* Deutsche Übersetzung in Frommanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart 1896. S. 118 ff., 158 f.

[51]) (S. 111). Vgl. *Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 171; 449; 518 u. f. — *J. J. Rousseau og hans Filosofi.* Deutsche Übersetzung in Frommanns Klassiker der Philosophie. 1901. S. 115—119. — Joseph Butler: *Works.* Oxford 1874. II. S. 181 u. f. — *F. D. Maurices Leben.* Deutsch von M. Sell. Darmstadt 1885. S. 157 und passim.

[52]) (S. 112). Vgl. meine Abhandlung *Die Philosophie als Kunst.* (Ethische Kultur 1894.)

[53]) (S. 113). Luther: *Catechismus major.* (Die Erklärung des ersten Gebotes und des dritten Glaubensartikels.) — Mit Bezug auf Zwingli siehe Ed. Zeller: *Das theologische System Zwinglis.* Tübingen 1853. S. 22. Zwingli definiert ausdrücklich *fides* durch *fiducia*, oder — in seinem Schweizerisch — den *gloub* durch *vertruwen.* — Wegen der Prädestinationslehre tritt dieses Element unbedingten Vertrauens

n der reformierten Lehre noch entschiedener hervor als in der luthe-ischen. Vgl. Zeller ibid. S. 27. — Ludw. Feuerbach hob stark ıervor, wie Luthers Glaubensbegriff sich durch dieses Merkmal von lem früheren Begriffe des Glaubens unterscheidet. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers.* 2. Aufl. Leipzig 1855. S. 16—21. Später wurde dieses Element von Albrecht Ritschl hervorgezogen und beleuchtet, namentlich in seiner posthumen Schrift *Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Glauben und Wissen, Glauben und Kirche.* 1890. S. 58—62. In seiner eignen Glaubenslehre geht Ritschl von dieser Auffassung des religiösen Glaubens als Vertrauen aus, und hierin findet er die Möglichkeit, die rein metaphysischen Elemente aus der kirchlichen Dogmatik auszusondern.

[54]) (S. 114). In meiner *Psychologie* (siehe im Register unter „Resignation") habe ich die Resignation als ein gemischtes Gefühl aufgefafst, das mit höchst verschiedener Klangfarbe auftreten kann. Es ist möglich, dafs man beim Worte „Resignation" zunächst an die negative und kühle Form denkt, der es an positiver Hingebung gebricht. Hier wie so oft in der Psychologie werden wir dann gezwungen, den Sinn üblicher Wörter zu ändern (zu erweitern oder zu begrenzen). — Ehrenfels beschreibt (*Werttheorie* I. S. 40) als Resignation nur diejenige Form, die entsteht, wenn das Gefühl durch Hoffnungslosigkeit abgestumpft wird.

[55]) (S. 114). Vgl. *S. Kierkegaard som Filosof.* Deutsch in Frommanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart 1896. S. 116—127.

[56]) (S. 116). Vgl. Alb. Ritschl: *Fides implicita.* S. 1—8; 27; 44 u. f. — A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3]. III. S. 73 u. f.; 534 u. f.

[57]) (S. 119). Vgl. mit Bezug auf das Nirwana Warren: *Buddhism in translations.* S. 59 u. f.; 283 u. f.; 372. — Vgl. oben Note 37. — Die Upanishads bilden wegen der klaren Erkenntnis, dafs alles Trachten und aller Schmerz mit der „Zweiheit" und dem Unterschiede in Verbindung stehen, eine Vorbereitung des Buddhismus. Siehe *Upanishads* von Deussen. S. 393; 436 u. f. — Dafs der Erlösungsprozefs nach seinem Abschlufs als eine Illusion erscheinen mufs, weil das wahre Gute nicht wird, sondern ist, lehren schon die Upanishads. Siehe Deussen: *Die Philosophie der Upanishads.* (Allg. Gesch. der Philos. I. 2.) S. 310—322.

[58]) (S. 124). In dem vorzüglichen Werke *Primitive Culture* und später in seinem *Text-book of Anthropology* hat Tylor die Theorie des Animismus entwickelt. Lubbock und Herbert Spencer leisteten ebenfalls Beiträge zu dieser Theorie.

[59]) (S. 125). Tiele: *Elements of the science of Religion.* I. S. 68 —77.

[60]) (S. 127). H. Usener: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* Bonn 1896. S. 280. — Es scheint mir, dafs Usener die Bedeutung der Überlieferung übersieht. Nur das erste

Mal, wenn die Garbe oder das Johanniskraut angebetet wird, entsteht ein reiner Augenblicksgott. Später wirkt in sofern ein „Gattungsbegriff", als man sich von der Gewohnheit früherer Jahre leiten läßt. — Die Theorie von Augenblicksgöttern ist nur dem Namen und den interessanten Beispielen nach neu. Schon früher hatte man zwischen Fetischen auf kurze Zeit und andauernden Fetischen unterschieden. Siehe Chantépie de la Saussaye: *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* I. Ausg. I. S. 44. — Vgl. über die Anbetung von Gerätschaften und Steinen bei den Indern und den Griechen: A. Lang: *Myth, Ritual and Religion.* I. S. 225; 275.

[61]) (S. 129). A. Lang. I. S. 30; 126. H. Usener: *Götternamen.* S. 75 u. f. — Vgl. schon Augustinus: *De civitate dei.* IV. Cap. 8—11.

[62]) (S. 130). Karl Budde: *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung.* Gießen 1900. S. 65.

[63]) (S. 130). Siehe hierüber meine *Psychologie.* V B, 9 b.

[64]) (S. 130). Siehe hierüber meine *Psychologie.* V B, 9; VI C; VII 6; E, 3.

[65]) (S. 132). Aug. Comte: *Cours de philosophie positive*[2]. V. S. 71 u. f.; VI. S. 413. — H. Usener: *Götternamen* passim. (Besonders S. 73; 316 u. f.; 321; 334; 343).

[66]) (S. 133). Diesen Aufschluß verdanke ich meinem Kollegen, dem Professor Wilhelm Thomsen, der die erstere Erklärung für die wahrscheinlichere hält. Es wäre dann Verwandtschaft zwischen dem Stamme von „Gott" und dem Stamme des Wortes „gießen" (wie auch des griechischen *χέειν*, dessen Stamm *χυ* = dem *hu* des Sanskrit ist, woraus *huta* —, das sowohl „geopfert" bezeichnet als „der, dem geopfert wird".

[67]) (S. 137). Deussen: *Die Philosophie der Upanishads.* (Gesch. d. Philos. I, 2.) S. 282 u. f. — Auch Mitchell (*Hinduism past and present.* S. 51, 138) hält es für wahrscheinlich, daß der Glaube an die Seelenwanderung durch den Versuch, individuelle Verschiedenheiten zu erklären, entstanden ist.

[68]) (S. 137). *Brihadaranyaka Upanishad* 4, 3, 9—16. (Deussens Übersetzung. S. 468.) — Auch in der Zarathustralehre lassen sich Überreste des Animismus nachweisen. H. Oldenberg: *Aus Indien und Iran.* S. 172—175. E. Lehmann: *Zarathustra.* I. S. 79.

[69]) (S. 138). Richard Garbe: *Die Sankhyaphilosophie.* Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig 1894. S. 172—190.

[70]) (S. 139). Siehe hierüber Erwin Rhode: *Psyche*[2]. I. S. 211; 278 u. f.; II. S. 38 u. f., 62. — Gomperz: *Griechische Denker.* I. S. 101—110. — Oldenberg gibt eine interessante Parallelisierung der indischen und der griechischen Entwickelung an diesem Punkte: *Aus Indien und Iran.* S. 75—85.

[71]) (S. 139). Le Page Renouf: *Lectures on the origin and growth of relegion as illustrated by the religion of ancient Egypt.* London 1880. S. 182 u. f.

[72]) (S. 141). Tiele: *Elements of the science of religion.* I. S. 236.

[73]) (S. 153). Siehe meine *Psychologie*[3] V B 7a, und die dort angeführte Litteratur, wie auch Francis Galton: *Inquiries into human faculty.* London 1883. S. 155—173. — Über Swedenborgs Vision siehe Emanuel Swedenborg: *Summaria expositio doctrinae Novae Ecclesiae.* Amstelodami 1769. § 119. (Zu beachten ist in dieser Vision noch der köstliche Zug, wie die Engel, nachdem sie entdeckt zu haben glauben, daſs Swedenborg an die orthodoxe Dreieinigkeitslehre denkt, damit drohen, ihm den Himmel zu verschlieſsen, und wie er sie ausdrücklich bitten muſs, näher nachzusehen und zu bemerken, daſs er die drei göttlichen Personen zu drei Attributen einer und derselben Person umtauscht. Er belehrt also die Engel und hält sie von übereiltem Verfahren zurück.) — Über Vincent de Pauls Vision siehe Broglie: *St. Vincent de Paul.* Paris 1898. S. 123.

[74]) (S. 153). Siehe hierüber Erwin Rhode: *Psyche*[2]. passim. Diels spricht (in seiner Ausgabe des Parmenides) von „jenen hochbegabten Leitern des delphischen Orakels, das vom 8. bis 6. Jahrhundert den allerwichtigsten Einfluſs auf Religion und Sitte, politische und soziale Verhältnisse Griechenlands und der Nachbarländer ausgeübt hat." Ihre Namen sind uns fast unbekannt. Teils der Entwickelung der Aufklärung (der „Sophistik"), teils der der Demokratie ist es zu verdanken, daſs sich in Griechenland — trotz der groſsen Rolle, welche die Mysterien und der Prophetimus spielten — keine eigentliche Hierarchie entwickelte. Diels: *Parmenides Lehrgedicht.* S. 12—13.

[74b]) (S. 153). Vgl. Cornill: *Der israelitische Prophetismus*[2]. Straſsburg 1896. S. 82—92. — Der traditionellen Auffassung zufolge wurde das Judentum schon weit früher zur Bücherreligion.

[75]) (S. 157). Fr. Nielsen: *Pavedömmet i det nittende Aarhundrede.* (Das Papsttum während des 19. Jahrhunderts.) II. S. 216—223. — Vgl. über die frühere Geschichte der Conceptio immaculata: Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3]. III. S. 584—587. — Interessant ist besonders die Stellung des nachherigen Kardinals Newman zum neuen Dogma. (Hutton: *Kardinal Newman.* S. 201 u. f.)

[76]) (S. 157). In einem Artikel des *Ninetenth Century* (February 1900) über die „Kontinuität des Katholizismus" sagt der Jesuitenpater Clarke: „Bevor der Herr zum Himmel aufstieg, erschien er, wie in der Heiligen Schrift berichtet wird, seinen Aposteln 40 Tage hindurch und redete er von Gottes Reiche. (Apostelgeschichte I, 3.) Nun ist Gottes Reich im Neuen Testamente gleichbedeutend mit Christi Kirche .... und an dieser Stelle wird zuvörderst an die Kirche hier auf Erden gedacht. Wir lernen hier also, daſs unser Heiland seine Jünger über die Natur der Kirche, die er auf Erden gestiftet hatte, unterrichtete, über deren Verfassung, Verwaltung, Zucht, über deren Sakramente, und vor allen Dingen über die heiligen Lehren, die sie den Menschen mitteilen sollten .... Jede von den Konzilien festgestellte Lehre und jede unfehlbare Äuſserung des Papstes ist nur die

Entfaltung eines bisher unentfalteten Teiles dieses Lehrgebäudes." — Woher diese Kenntnis dessen, was Jesus während der 40 Tage mit den Aposteln redete, rührt, das erfahren wir nicht. Es wird als Glaubenssache aufgestellt, daß das zu Glaubende während dieser Zeit mitgeteilt worden sei. Bekanntlich hat man nicht von katholischer Seite allein „die 40 Tage" benutzt, um einzuschwärzen, was man sonst nicht im Neuen Testamente zu finden im stande war.

[77]) (S. 157). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3]. I. S. 16 u. f.

[78]) (S. 158). Siehe außer *Conf.* X (namentlich 6; 35—38; 65) auch I, 1 (wo das Verhältnis zwischen Anrufung und Erkenntnis berührt wird); III, 11 (Deus est interior intimo meo et superior summo meo); VI, 1 (Quaerebam te foris a me, et non inveniebam deum cordis mei). Außerdem: *De vera religione* c. 39 (Noli foras ire: in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas).

[78b]) (S. 159). *Upanishads* von Deussen. S. 164—166; 395.

[79]) (S. 160). Liebner: *Hugo a St. Victore.* S. 41; 271; 332. Hauréau: *Les œuvres de Hugues de St. Victor.* Paris 1886. S. 140 u. f. — Der Ausdruck „umfahen" oder „berühren" (venit ut tangat te, non ut videatur a te) erinnert an Plotinos (vgl. Ennead. V, 3, 16—17 und II, 7, 36.) Unwillkürlich muß man hierbei an die Erzählung von Amor und Psyche denken. Sowohl die griechische als die hebräische Erotik hat der religiösen Erfahrung Symbole liefern können. — Angéle de Foligno: *Le livre des visions et instructions.* Trad. par Ernest Hello. 3. éd. Paris 1895. S. 67 u. f. — Merkwürdig ist die Übereinstimmung der Terminologie bei Hugo a St. Victore und der Heiligen Therese. Vgl. *Vie de Ste Térèse écrite par elle-même.* Paris 1896. S. 181 u. f.; 209 u. f.; 275 u. f.

[80]) (S. 162). *Susos Leben und Schriften.* Herausgeg. von Diepenbrock. Regensburg 1829. S. VIII u. f. — *Vie de Ste Térèse.* S. 280; 382. — Über die Heilige Brigitte wird berichtet, daß ihre „Offenbarungen", bevor sie der Welt zu teil wurden, der Prüfung eines orthodoxen Theologen unterworfen wurden, um auszusondern, was vom Teufel und nicht von Gott herrührte. Siehe H. Schück: *Sveriges Litteratur till Frihetstidens början.* (Schwedens Litteratur bis zum Anfang der Freiheitszeit.) Stockholm 1896. S. 95 u. f.

[81]) (S. 162). Hauréau: *Les œuvres de Hugues de St. Victor.* S. 137. — *Vie de Ste Térèse.* S. 97 u. f.; 181. — Vgl. Julius Lange: *Menneskefiguren i Kunstens Historie.* (Die menschliche Gestalt in der Geschichte der Kunst.) Köbenhaven 1899. S. 266.

[82]) (S. 163). Ed. Zeller: *Das theologische System Zwinglis.* S. 31 u. f.

[83]) (S. 164). Julius Lange: *Menneskefiguren i Kunstens Historie.* S. 299.

[84]) (S. 166). Augustinus: *Confessiones.* VI, 6; XIII, 10; 13. — Martensen: *Mester Eckhardt*[1]. S. 103. — *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 205 u. f.; 232; 418 u. f. — Chr. Schrempf: *Kierke-*

gaards Stellung zu Bibel und Dogma. (Zeitschr. für Theologie und Kirche. I. 1891.) — Beispiele aus dem kirchlichen Leben der jetzigen Zeit bei Starbuck: *Psychol. of Religion.* Chap. 19—23. (Vgl. ibidem S. 368.)

[85]) (S. 168). *La base psychologique des jugements logiques.* (Revue philosophique 1901.) § 27 (vgl. § 22 und § 24).

[86]) (S. 170). Vgl. H. Oldenbergs Charakteristik der etymologischen Schule der Religionswissenschaft in seinem Werke *Aus Indien und Iran.* S. 44—55.

[87]) (S. 173). Die Stellen in Sabatiers Werke, die diese Kritik betrifft, sind: S. 268; 308; 388. — Vgl. wieder S. 347, wo gesagt wird, es sei die Aufgabe der Theologie, die in der christlichen Kirche gemachte religiöse Erfahrung zu erklären. Diese Begrenzung der Aufgabe hat Sabatier nicht festgehalten. Er sah nicht, dafs er an die religiöse Erfahrung gebunden ist, und nicht mit Benutzung von Begriffen, die von dieser abgeleitet sind, um sie herumgehen kann. Hier wird er ein religiöser Materialist, insofern er sich desselben dogmatischen Fehlers schuldig macht wie der Materialismus.

[88]) (S. 174). Schon in der *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 310 u. f. deutete ich diese Kritik an.

[89]) (S. 176). Vgl. über das Persönlichkeitsproblem in dessen Verhältnisse zu anderen Problemen meine *Psychologie* (II, 8d; III, 11; V B, 5—6; VII C, 3). *The Conflict between the Old and the New.* (Journal of Ethics 1896.) S. 335—337.

[90]) (S. 180). Die Begriffe der Mythe und der Legende werden nicht von allen Religionshistorikern und Religionsphilosophen auf dieselbe Weise angewandt. A. Lang macht keinen Unterschied zwischen denselben (vgl. *Myth, Ritual and Religion.* I. S. 164 u. f.). Le Page Renouf versteht unter der Legende eine weitere Ausmalung der Mythe, die ursprünglich einfach und begrenzt sei. (*Origin and Growth of Religion.* S. 106.) In meiner Anwendung der beiden Begriffe folge ich Renan (vgl. Séailles: *Ernest Renan.* S. 115—125) und Siebeck (*Religionsphilosophie.* S. 273).

[91]) (S. 180). Siehe näheres über dieses Verhältnis in meiner Abhandlung: *La base psychologique des jugements logiques.* (Revue philosophique 1901.) § 14—15; 21.

[92]) (S. 182). Dilthey im „Archiv für Geschichte der Philosophie". VI. S. 96 u. f.

[93]) (S. 189). Vgl. Usener: *Götternamen.* S. 78 u. f.; 177—187. — Tiele: *Elements of the Science of Religion.* I. S. 173—177; II. S. 85 u. f.

[94]) (S. 190). Deussen: *Geschichte der Philosophie.* I, 1. S. 239—282.

[95]) (S. 190). Erik Stave: *Über den Einfluſs des Parsismus auf das Judentum.* Haarlem 1898. S. 185.

[96]) (S. 192). Vgl. mit Bezug auf Kants religionsphilosophischen

Standpunkt *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 108 u. f. — Unter Kants Nachfolgern erblickte Fries am klarsten den symbolischen und dichterischen Charakter, den man in Konsequenz des von Kant gegebenen Wendepunktes religiösen Vorstellungen beilegen muß. Siehe seine Jugendschrift *Wissen, Glaube und Ahndung* (1804). S. 252—257. (Über die Dogmen der natürlichen Religion: S. 158 u. f.; 260.) In seinem späteren Werke *Religionsphilosophie* (1832) hat er seine Auffassung wieder entwickelt. Man beachte besonders folgende Äußerung (S. 88): „Das Schönste, welches wir nur auszudenken vermögen, scheint (dem religiösen Glauben) das richtigste Bild der ewigen Wahrheit zu sein .... Diese religiöse Überzeugung ist nicht nur bildlich, sondern in ihrer Ausführung ganz dichterisch. Ihre Wahrheit ist die Wahrheit im tiefen inneren Ernst des Dichters." — Der Ausdruck „richtigst" kann leicht zum Dogmatismus verleiten. Mehr als bei Fries selbst kommt eine dogmatische Tendenz bei seinem Schüler Apelt zum Vorschein. Siehe dessen *Religionsphilosophie* (1863) S. 163, wo gewisse bestimmte Symbole als notwendig und richtig aufgestellt werden. — Herr cand. theol. Knud Obel, der mir bei der Herausgabe dieses Werkes behilflich war, machte über meine Behandlung des Symbolbegriffes einige Bemerkungen, die mir so interessant erscheinen, daß ich sie mit seiner Erlaubnis hier anführe: „In dem Augenblicke, da sich für ein religiöses Gefühl ein Symbol bildet, entsteht ein ganz neues Gefühl. Indem sich ein anschauliches Symbol eines kosmischen Verhältnisses bildet, wird ein Gefühl hervorgerufen, das verschieden ist sowohl von dem durch das zu symbolisierende Verhältnis erregten, als von dem, das durch das Verhältnis, welchem man das Symbol entnimmt, erregt wird, — gerade deshalb, weil diese beiden Verhältnisse im Bewußtsein zusammengeschraubt werden. Das kühle Allgemeine erhält Wärme durch das Symbol nebst allen an dasselbe geknüpften Gefühlen aus den innigsten Lebensverhältnissen; zugleich erhalten aber diese alltäglichen Gefühle wegen Erweiterung der Vorstellung auf die größeren Verhältnisse einen neuen Ton, den Akkord der Erhabenheit." — Dies ist durchaus richtig gedacht. Die freie Symbolbildung hat auf dem religiösen Gebiete bisher aber gar zu geringe Bedeutung gehabt, als daß bestimmte und entscheidende Erfahrungen vorliegen könnten, wie das Symbol auf das Gefühl und überhaupt auf das Bewußtsein zurückwirkt. Wir können dies nur durch die Weise erhellen, wie das fertige Dogma auf das religiöse Bewußtsein zurückwirkt. Man vergleiche z. B. die urchristlichen Vorstellungen von Jesus mit der festgestellten und abgegrenzten Christologie der orthodoxen Religiösität, und die verschiedene Weise, wie sich in den beiden Fällen das religiöse Bewußtsein gestaltet. Die Rückwirkungen des Symbols werden denen des Dogmas analog sein.

[97]) (S. 197). Vgl. meine *Ethik.* (Zweite deutsche Ausgabe.) S. 262—265. — Ehrenfels: *Allgemeine Werttheorie.* I. S. 132—145.

[98]) (S. 201). Vgl. meine *Ethik*[2]. S. 266 u. f.

[99]) (S. 204). Vgl. den Abschnitt über Schopenhauer in meiner *Geschichte der neueren Philosophie.* II. — Die ethisch-wissenschaftliche Seite von Schopenhauers Lebensanschauung wurde hervorgehoben (und fast ausschließlich betont) von Richard Böttger: *Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie.* Greifswald 1898. — In der neuesten, vorzüglichen Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie (Joh. Volkelt: *Arthur Schopenhauer.* Stuttgart 1900) wurde die Grenze seines Pessimismus klar nachgewiesen. — Die großen und auffälligen Widersprüche bei Schopenhauer stehen damit in Verbindung, daß er selbst die Grenze seines eignen Pessimismus nicht klar und konsequent erblickte. Seine Entrüstung gegen den traditionellen Optimismus und sein eigner (namentlich in seinem jüngeren Alter) disharmonischer Geist bewogen ihn, seinen Pessimismus heftiger auszudrücken, als es sich mit der Konsequenz seines Denkens vereinen ließ.

[100]) (S. 207). *Reden Gotamo Buddhos.* Übersetzt von Neumann. II. S. 84. — *Dhammapadan* (Der Wahrheitspfad). Übersetzt von Neumann. Leipzig 1893 (v. 91 u. f., und 373 u. f.) (Vgl. Fausbölls lateinische Übersetzung: The dhammapada. 2. ed. London 1900).

[101]) (S. 208). Augustinus: *Confessiones.* XI, 13; XII, 18. — Martensen: *Mester Eckhardt.* S. 21. — *Geschichte der neueren Philosophie* (die Abschnitte über Böhme und Spinoza).

[102]) (S. 209). *Reden Gotamo Buddhos.* Übersetzt von Neumann. I. S. 515 u. f.; II. S. 90; 475 u. f. — Warren: *Buddhism in translations.* S. 437. — *Dhammapadan.* v. 210 u. f. (Neumanns Übers.).

[103]) (S. 213). Der Apostel Paulus hat allerdings die Zeit vor Augen, da Gott alles in allen sein soll (1. Kor. XV); nach dem ganzen Zusammenhang, in welchem diese Äußerung vorkommt, ist es aber zweifelhaft, ob man das Recht hat, in derselben die Lehre von der Apokatastasis (der schließlichen Erlösung aller Menschen) zu finden. Daß Gott alles in allen wird, geschieht dadurch, daß Christus ihm die Herrschaft übergibt; die Herrschaft, die Christus dem Glauben nach vorher geführt haben sollte, bestand aber nicht darin, daß alle feindlichen Mächte vernichtet oder bekehrt wären, sondern darin, daß sie machtlos und seinem Willen unterthänig geworden seien. Vgl. B. Weiss: *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*[6]. S. 405 u. f.

[104]) (S. 213). Augustinus: *De vera religione.* Cap. 40—41; vgl. *Retractationes* I, 7. *De civitate dei* XXI, 17.

[105]) (S. 214). Die Konsequenz, daß Gott nicht selig sein könne, zogen Schopenhauer (*Aus Schopenhauers handschriftl. Nachlaß.* Leipzig 1864. S. 441), S. Kierkegaard (*Efterladte Papirer* [Hinterlassene Papiere] 1854—55. S. 169) und Guyau (*L'irreligion de l'avenir.* S. 388). — Die Konsequenz, das Mitleid mit den Verdammten müsse die Seligkeit der Erlösten zur Unmöglichkeit machen, zog Schleiermacher (*Der christliche Glaube* § 163. Anhang). Dergleichen Konsequenzen setzen andere primäre Wertbegriffe voraus, als die, welche

das Urchristentum, Augustinus und Thomas kennen. — Thomas Aquinas hebt ausdrücklich hervor, wie die Seligkeit der Erlösten wegen des Kontrastes mit den Leiden der Verdammten um so stärker gefühlt werde: Quum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat. (*Summa theol.* III. Suppl. 94, 1.) Umgekehrt werden die Leiden der Verdammten dadurch vermehrt, daſs sie erst (vor dem jüngsten Gericht) die Freude der Seligen erblicken und später (nach dem jüngsten Gericht) dieser Freude eingedenk sind (ibid. 98, 9). — Daſs ein einziger Mensch selig werden könne, selbst wenn alle anderen nicht selig werden, begründet Thomas auf folgende Weise: Homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in deo . . . Perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens deo, beata esset, non habens proximum, quem diligeret (*Summa theol.* Pars II. Quaestio 4. Art. 8). — Eine geistreiche psychologische Auslegung der Lehre von der ewigen Verdammnis gab vor kurzem St. George Miwart, ein katholischer Naturforscher, in seinen Artikeln *Happiness in Hell* (Ninetenth Century 1892—93). Es war sein Zweck, diese Lehre so auszulegen, daſs sie nicht mit der Ethik in Streit geriete. Wenn der Zustand in der Hölle als Qual geschildert werde, könne dies bedeuten, die Entfernung von der höchsten Seligkeit sei so groſs, daſs der Zustand wegen dieses Kontrastes eine Qual genannt werden müsse, während er im Vergleich mit dem Zustande in diesem Leben keine Qual sei. Diese Erklärung wendet, wie man sieht, das Kontrastgesetz anders an, als Augustinus und Thomas. Der ethische Standpunkt ist ein anderer geworden. Die katholische Kirche erwiderte den psychologischen Versuch ihres einstigen Apologeten dadurch, daſs sie seine Schriften in das Register der verbotenen Bücher eintrug. Siehe St. George Miwarts Rückblick auf den Streit in seinem Artikel *Roman Congregation and Modern Thougth* in „The North American Review". April 1900.

[106]) (S. 214). *Summa theol.* III. Suppl. 94, 3.

[107]) (S. 215). Augustinus: *De moribus Manichaeorum.* Cap. 4. — *De natura boni.* Cap. 10. — Die Schöpfungslehre findet dieselbe Schwierigkeit wie die Ausströmungslehre (die Emanationslehre). Vgl. oben Note 28 und die entsprechende Stelle des Textes.

[108]) (S. 216). Thomas Aquinas: *Summa theol.* Pars. I. Qu. 19. Art. 31. Quum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute. — Vgl. oben Note 40.

[109]) (S. 221). Es ist von Interesse, im Gedächtnisse zu haben, daſs Kant während der Vorarbeiten zur „Kritik der reinen Vernunft" die Kategorien anfangs als Antizipationen (oder „Präsumptionen") auffaſste. Diese Auffassung würde ihn zu einem richtigeren Ergebnisse geführt haben, als die mehr dogmatische Auffassung, zu der er bei der definitiven Ausarbeitung seines Hauptwerkes gelangte. Vgl. meine Ab-

handlung *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants.* (Archiv f. Gesch. der Philos. VII.) § 15.

[110]) (S. 222). Vgl. meine *Ethik*[2]. Kap. III und VII (namentlich VII, 4) und Francis Bradley: *Appearance and Reality.* Chap. XXV.

[111]) (S. 232). Vgl. meine *Psychologie.* VI E.

[112]) (S. 240). Vgl. *Geschichte der neueren Philosophie,* die Abschnitte über Böhme, Bayle, Leibniz, Butler und Schelling.

[113]) (S. 244). Vgl. meine *Psychologie* VI D (cfr. II, 5). — *Ethik*[2], S. 107 u. f.; 131 u. f.

[114]) (S. 245). Siehe hierüber *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 32.

[115]) (S. 246). Diese Seite des religiösen Problems hob ich schon in meiner *Ethik*[2] (S. 472—476) hervor.

[116]) (S. 248). Wallace: *Rufsland.* Kap. 10.

[117]) (S. 251). Vgl. hierüber die ausführliche Entwickelung in meiner *Ethik*[2]. S. 162—170.

[118]) (S. 251). Von dem Naturforscher St. George Miwart, der früher teils von einem theologischen, teils von einem biologischen Standpunkte aus als einer der eifrigsten und meist fanatischen Gegner Darwins aufgetreten war, der in späteren Jahren aber eine Kritik der Lehre von der Hölle gab (siehe Note 105) uud die Unfehlbarkeit des Papstes angriff, wie auch sich als Anhänger der neueren Bibelkritik erwies, schreibt der Jesuitenpater Clarke im „Ninetenth Century (February 1900. S. 256), es sei sein Fehler, dafs er sich nie der Kirche völlig unterworfen habe (made an act of complete intellectual submission to the Church), dafs er nie seine „private Urteilskraft" (private judgment) aufgegeben habe, dafs er dagegen die Kirche belehren wolle, statt sich von dieser belehren zu lassen.

[119]) (S. 252). Jul. Lange: *Menneskefiguren i Kunstens Historie.* (Die menschliche Gestalt in der Geschichte der bildenden Kunst.) S. 334.

[120]) (S. 253). *Reden über die Religion*[3]. S. 91.

[121]) (S. 254). Vgl. Durckheim: *La division du travail social.* S. 172—177. — Amos: *The science of law.* S. 134.

[122]) (S. 256). Leuba: *A Study in the Psychology of Religious Phenomena.* (The American Journal of Psychology. VII. S. 323 u. f.) Einen ähnlichen Unterschied hat auch Starbuck (*The Psychology of Religion.* London 1900. S. 85: Two Types of Conversion) gefunden.

[123]) (S. 257). Vgl. Royces Abhandlung *The Case of John Bunyan* (abgedruckt in „Studies on Good and Evil". New York 1898.)

[124]) (S. 260). Vgl. *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 396—401. — Comte wollte in seiner Religion wie in seinem Wissen sein Interesse auf „le domaine planétaire" beschränken. (*Politique positive.* IV. S. 211.) — Eine gute und interessante Darstellung der religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Auffassung Comtes

gab der bekannte Nationalökonom John Ingram in seinem Werke *Outlines of the History of Religion.* London 1900.

[125]) (S. 261). Vgl. hierüber meine *Psychologie.* (Dritte deutsche Ausg.) S. 201 u. f., und Stella Emily Sharp: *Individual Psychology.* (American Journal of Psychology. April 1899.) S. 44 u. f.

[126]) (S. 261). Vgl. Leuba: *The personifying passion in youth.* (The Monist. July 1900.)

[127]) (S. 263). Schleiermacher: *Reden über die Religion*[3]. S. 168 u. f. Vgl. mit Bezug auf Schleiermachers Erkenntnistheorie *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 220 u. f. — Martensen: *Levned.* (Leben.) I. S. 69 u. f.

[128]) (S. 264.) Siehe hierüber meine *Psychologie*[3]. S. 202, wie auch L. W. Stern: *Über die Psychologie der individuellen Differenzen.* Leipzig 1900. S. 47 u. f.

[129]) (S. 265). Vgl. über den Gegensatz dieser beiden Typen meine Schrift *S. Kierkegaard som Filosof.* (Deutsche Übers. in Frommanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart 1896.) S. 74—82.

[130]) (S. 267). Die rein individuelle Seite der Symbolbildung wurde gut beschrieben von Récéjac: *Essai sur les fondements de la connaissance mystique.* Paris 1897. (Un buisson ardent, un souffle de l'air ont donnée aux prophètes l'apparition de Dieu: l'esprit peut donc prêter son infinité aux moindres lueurs de la conscience mystique. S. 263.)

[131]) (S. 269). Vgl. meine *Ethik*[2]. S. 315 u. f.

[132]) (S. 270). Tröltsch in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche". V. S. 426. — Kaftan ibid. VI. S. 94.

[133]) (S. 272). Warren: *Buddhism in translations.* S. 59. — *Die Reden Gotamo Buddhos.* Übers. von Neumann. I. S. 232 u. f.; 244—248. — II. S. 148—160. Vgl. oben Note 37 und 57.

[134]) (S. 272). Deussens Übersetzung der *Upanishads.* S. 476; 479. (Befreiung vom Kama, d. h. von der Begierde.) Der Name Nirwana kommt in den späteren Upanishads vor (ibid. S. 695). — Vgl. überhaupt über das Verhältnis der Upanishads zum Buddhismus Deussens Bemerkungen in der *Philosophie der Upanishads.* (Geschichte der Philosophie I, 2.) S. V.

[135]) (S. 273). *The Dhammapada.* ed. Fausböll. 2. ed. London 1900. S. 91.

[136]) (S. 273). *Die Reden Gotamo Buddhos.* I. S. 516. Einem anderen Berichte zufolge (siehe *Die Reden Buddhos.* II. S. 450 u. f.) war es der Gedanke an die Stumpfheit und Unempfänglichkeit der Menschen, an ihre Ungeneigtheit, einer Lehre, die wider den Strom geht, zu huldigen, der Buddha zurückhielt. Ein Gott ließs ihn aber erblicken, daſs es doch viele edle, klarsehende und verständige Menschen in der Welt gebe, und sein Mitleid brachte ihn nun von seinem ersten Entschlusse zurück. — Das Gespräch zwischen Buddha und dem trauernden Hausvater, auf welches im folgenden Stücke des

Textes hingedeutet wird, findet sich in den *Reden Buddhos.* II. S. 475 u. f. (Siehe oben Note 102.)

[137]) (S. 275). Vgl. über diesen Zusammenhang meine *Ethik*[2]. S. 175 u. f.

[138]) (S. 276). Warren: *Buddhism in translations.* S. 28. — *Die Reden Buddhos.* Übers. von Neumann. I. S. 447. — Es bleibt jedoch stets ein psychologisches Rätsel zurück. Denn während als neunte Vollkommenheit die Liebe genannt wird, ist die Gleichgültigkeit (indifference) die zehnte, und diese wird mit der Erde verglichen, die weder „Hafs noch Freundlichkeit" gegen „das Süfse oder Faule" zeige, das auf sie geworfen werde! Und neben der durch Wiedererkennen bedingten Expansion wird ja die Unbeweglichkeit genannt!

[139]) (S. 276). Vgl. Tokiwo Yokoi: *The ethical life and conceptions of the Japanese.* (Journal of Ethics. VI.) S. 184; 190 u. f.

[140]) (S. 281). Georges Goyau: *L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme.* Paris 1898. S. 121. — Vgl. oben Note 76 und 118.

[141]) (S. 286). Sarpi: *Histoire du Concile de Trente.* Trad. franç. par Amelot de la Haussaye. Amsterdam 1686. S. 137—149.

[142]) (S. 287). Über die religiöse Bewegung während der ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts in ihrem Verhältnisse zu der unmittelbar vorhergehenden Zeit siehe meinen Aufsatz über „Glauben und Wissen in ihrer geschichtlichen Entwickelung". (Nur in dänischer Sprache.)

[143]) (S. 288). „Die Kirchen vermögen die Theologie nicht zu entbehren, und doch auch nicht zu ertragen. Die Theologie haftet an der Wissenschaft und ist doch keine Wissenschaft, sondern eine Verwendung wissenschaftlicher Bildung für kirchliche Zwecke. Dieser Zwiespalt im Wesen der Theologie braucht nicht immer so qualvoll zu sein, wie er es in den beiden letzten Jahrhunderten für uns geworden ist. Aber verschwinden kann er nicht." Tröltsch: *Die Selbständigkeit der Religion.* (Zeitschr. für Theol. und Kirche. VI.) S. 109. (An demselben Orte findet sich auch der Ausdruck „Stofskissen".)

[144]) (S. 293). Tiele: *Elements of the science of religion.* I. S. 63, 67.

[145]) (S. 294). Tiele ibid. I. S. 105—109.

[146]) (S. 295). *Aus Indien und Iran.* S. 101 u. f.

[147]) (S. 296). *Welt als Wille und Vorstellung*[6]. S. 436.

[148]) (S. 301). Vgl. über den Unterschied zwischen Schätzungsmotiv und Handlungsmotiv meine *Ethik*[2]. S. 33 u. f.; 38 u. f.; 66.

[149]) (S. 304). Vgl. Joh. Clausen: *Lov og Evangelium i Forhold til Christendomsforkyndelsen, forhandlet mellem Reformatorerne i Wittenberg og Agrikola fra Eisleben.* (Gesetz und Evangelium in ihrer Beziehung zur Verkündigung des Christentums, verhandelt unter den Wittenberger Reformatoren und Agricola von Eisleben.) Kjöbenhavn 1872. S. 51—64. — Dafs Agricola während des Verlaufs des Streites Haltungslosigkeit und Spitzfindigkeit zeigte, hebt die psychologische

und ethische Berechtigung seiner ersten Behauptung nicht auf, wenn die persönlichen Verschiedenheiten derjenigen Menschen, die beeinflußt werden sollen, genügend berücksichtigt werden.

[150]) (S. 304). Siehe über den Unterschied zwischen Ehrlichkeit, persönlicher Wahrheit und intellektueller Redlichkeit meine *Ethik*[2]. S. 245—249.

[151]) (S. 305). Welche Konflikte die Lust, das Predigerwerk unter den jetzigen Verhältnissen zu üben, für ehrliche und intellektuell redliche Naturen herbeizuführen vermag, ist aus dem Schicksale zu ersehen, das Märklin und Schrempf traf. Vgl. D. F. Strauſs: *Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart.* Mannheim 1851. — Chr. Schrempf: *Akten zu meiner Entlassung aus dem Württembergischen Kirchendienst.* Göttingen 1891. — Id.: *Eine Frage an die evangelische Landeskirche Württemberg.* Göttingen 1892. — Vgl. auch meine *Ethik*[2]. S. 491. — Carlyles *Life of Sterling* ist in dieser Beziehung ebenfalls ein Dokument von großem Interesse.

[152]) (S. 317). *De vera religione.* cap. 3—4.

[153]) (S. 319). E. de Broglie: *St. Vincent de Paul.* 4 éd. Paris 1898. — H. Krummacher: *Johannes Heinrich Wichern.* Ein Lebensbild aus der Gegenwart. Gotha 1882.

[154]) (S. 320). Taine: *Le régime moderne.* II. S. 105—113; vgl. R. Davey in der Fortnightly Review. August 1900. S. 275.

[155]) (S. 320). James Bryce: *The American Commonwealth.* III. S. 55.

[156]) (S. 321). Siehe hierüber meine *Ethik*[2]. S. 504–506.

[157]) (S. 321). Vgl. meinen Aufsatz über „Glauben und Wissen".

[158]) (S. 322). Siehe näheres im meiner *Ethik*[2]. S. 192—197; 267—271.

[159]) (S. 327). Vgl. Lessings Abhandlung *Über den Beweis des Geistes und der Kraft.*

[160]) (S. 328). Von so verschiedenen Standpunkten wie demjenigen Schopenhauers, L. Feuerbachs und Strauſs' einerseits, demjenigen S. Kierkegaards anderseits wurde der Unterschied zwischen der urchristlichen und der modernen christlichen Lebensanschauung, nicht immer mit hinlänglichem Sinne für die geschichlichen Verhältnisse, hervorgehoben. Vgl. das letzte Kapitel meiner Schrift *Sören Kierkegaard som Filosof.* (Frommanns Klassiker.) — Auf rein historischem Wege wies Harnack in seiner monumentalen Dogmengeschichte die Eigentümlichkeit des Urchristentums und dessen Verhältnis zum Christentum der Kirche nach. In seiner Kritik dieses Werkes machte O. Pfleiderer Harnack den Vorwurf, er glaube an eine so tiefe Kluft zwischen dem apostolischen und dem katholischen Christentum. Pfleiderer meint, daſs die urchristliche Erwartung der baldigen Parusie und des irdischen Gottesreiches infolge der faktischen historischen Enttäuschung ganz unhaltbar geworden war, und daſs ein Ersatz durch eine spiritualistisch umgeformte Eschatologie ein unent-

fliehbares Bedürfnis war. (*Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant.* Freiburg 1891. S. 370 u. f.) Gerade die Notwendigkeit eines solchen Ersatzes ist aber ja ein Anzeichen der grofsen „Kluft". Die Kluft entsteht dadurch, dafs das Verhältnis zur Kultur sich ändert, und es ist Harnacks Verdienst, so scharf und deutlich hierauf hingedeutet und hierdurch auf rein geschichtlichem Wege die Verschiedenheit der urchristlichen von der späteren kirchlichen Lebensanschauung erhärtet zu haben, welche die genannten Denker durch unmittelbares Vergleichen bereits hervorgehoben hatten.

[161]) (S. 328). Vgl. H. Weinel: *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus.* Freiburg 1899.

[162]) (S. 328). *De civitate dei.* XX, 9.

[163]) (S. 329). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3]. II. S. 9.

[164]) (S. 330). Hutton: *Cardinal Newman.* S. 110—119. — *Vie de Ste Térèse écrite par elle-même.* Trad. par Brouix. S. 165; 177.

[165]) (S. 331). Vgl. *Ethik*[2]. S. 93—95.

[166]) (S. 334). A. Ritschl: *Geschichte des Pietismus.* II. S. 122—125; 308; 448. — A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3]. I. S. 72; III. S. 101 u. f. Vgl. eine Äufserung Karl Hases aus dem Jahre 1831 bei Bürckner: *Karl von Hase.* Leipzig 1900. S. 46. — In ähnlicher Richtung äufsert sich Tröltsch in seiner Abhandlung *Die Selbständigkeit der Religion.* (Zeitschr. für Theologie und Kirche. V—VI), und Sabatier in seiner *Philosophie de la Religion.* (S. 220; 230; 237 u. f.; 251 u. f.).

[167]) (S. 339). *Sören Kierkegaard som Filosof.* (Deutsch in Frommanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart 1896. S. 115 u. f.)

[168]) (S. 343). Die stoische Auffassung fand den Wert des Lebens in der Erkenntnis des Daseins und in der Ausübung der wertvollen Charaktereigenschaften; ein solches Leben der Menschen stand ihrer Meinung nach nicht hinter dem der Götter zurück: der einzige Unterschied sei der, dafs die Götter unsterblich seien; dies war aber für die Stoiker ohne Bedeutung rücksichtlich des eigentlichen Wertes des Lebens; (— vita beata, par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens coelestibus. Cicero: *De natura deorum.* II, 61, 153). — Vgl. in neueren Zeiten aufser Kant, Spinoza (*Ethica* V, 41) auch Schleiermacher (*Der christliche Glaube* § 158), und in der jüngsten Zeit charakteristische Äufserungen von Francis Bradley (*Appearance and Reality.* S. 501—510) und H. R. Marschall (Journal of Ethics IX. S. 364 u. f.).

[169]) (S. 344). Vgl. meine Rezension über Heegaards Werk in der Zeitschrift „När og Fjern" (Nah und fern). 1878.

[170]) (S. 345). R. Garbe: *Die Sankhyaphilosophie.* Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig 1894. S. 135. — Vgl. oben Note 168.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

924/1.15